كتاب الاربعين من فخر الدين الرازي

قد صارت في من بعد ما كانت لغيري
وانا الواثق بالله القوي
غ ... ١١٦٢



من عطايا الزمان الذي قد صار في نوبت العبد ... محمد ...
معتمد الدولة ... [illegible] ... اعظم ... الملك ...
... [illegible] ...
في شهر ذي الحجة سنة ١٢٠١



هذا كتاب اربعين فخر الدين رازي



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحان المتفرد في قيومية وجوده بالأزلية والبقاء، المتوحد في ديمومية الوهيته بامتناع التغير
والفناء، المتعالي بجلال هويته وصمديته عن التركيب والأبعاض والأجزاء، المنزه بسبوحية ذاته
عن مشاكلة الأشباه ومماثلة الأشياء، العالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض و
لا في السماء، الحي الذي لا ينقطع مواد كرمه عن عبيده في طوري السراء والضراء وحالتي
الشدة والرخاء، الجليل الذي غرقت في بحار جلاله غايات عقول العقلاء، العظيم الذي
تضائلت في سرادقات كماله نهايات علوم العلماء، الكريم الذي تجاوزت أنواع آلائه ونعمائه
عن التحديد والإحصاء، الحكيم الذي تحيرت في كيفية حكمته في خلقة أصغر ذرة من ذرات مصنوعاته
ومكوناته ألباب الألباء وحكم الحكماء، أحمده على ما أعطى من النعماء ودفع من البلاء، وأشهد أن
لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة توصل بها إلى رحمته يوم اللقاء في دار البقاء، وأشهد أن
محمدا عبده ورسوله خاتم الأنبياء وسيد الأصفياء والأتقياء صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم
تسليما أما بعد فإن الله تعالى لما وفقني حتى صنفت في أكثر العلوم الدينية والمباحث اليقينية
كتبا مشتملة على تقرير الدلائل والبينات والأجوبة عن الشكوك والشبهات أحببت أن أكتب
هذا الكتاب لأجل أكبر أولادي وأعزهم علي الولد الصالح محمد رزقه الله تعالى الوصول إلى
أسرار المعالم الحكمية والحكمية والاطلاع على حقائق المعاني العقلية والنقلية وجمعت
فيه المسائل الإلهية وأتيته على أسرار الغوامض العقلية ليكون هذا الكتاب دستورا له يرجع في
المضائق إليه ويعول عليه وسميته بالأربعين في أصول الدين والله سبحانه يوفقنا للصدق والصواب
ويعيذنا عن شبهات الزيغ والارتياب. المسألة الأولى في حدوث العالم. اعلم أنا إذا ادعينا
أن العالم محدث فلا بد وأن نعلم أن العالم ما هو وأن المحدث ما هو وأن نعلم مذاهب الناس في هذه
المسألة حتى يمكننا أن نشرع بعد ذلك في تقرير الدلائل فلا جرم وجب علينا قبل الخوض في تقرير
الدلائل تقديم ثلاث مقدمات. المقدمة الأولى في حقيقة العالم قال المتكلمون العالم كل موجود
سوى الله تعالى وتحقيق الكلام في هذا الباب أن نقول الموجود على قسمين وذلك لأن الموجود
إما أن يكون موجودا من حيث هو هو غير قابل للعدم البتة وإما أن يكون من حيث هو هو قابلا للعدم

فالموجود

فالموجود الذي لا يكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المسمى بواجب الوجود لذاته وهو الله
سبحانه وتعالى وأما الموجود الذي يكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المسمى بممكن
الوجود لذاته وهو من حيث القسمة العقلية على ثلاثة أقسام المتحيز والحال في المتحيز والذي
لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز أما القسم الأول وهو المتحيز فاعلم أن المراد من المتحيز الذي
يمكن أن يشار إليه إشارة حسية بأنه هنا أو هناك وإذا عرفت حقيقة المتحيز فنقول المتحيز إما
أن يكون قابلا للقسمة وإما أن لا يكون قابلا للقسمة والذي يكون قابلا للقسمة فهو المسمى بالجسم
فعلى هذا الجسم إما أن يكون مؤلفا من جزئين فصاعدا والمعتزلة يقولون الجسم هو الذي يكون
طويلا عريضا عميقا وأقل الجسم إنما يحصل من ثمانية أجزاء وهذا النزاع لفظي وأما المتحيز الذي لا
يكون منقسما فهو المسمى بالجوهر الفرد والناس قد اختلفوا في إثباته وسنذكر هذه المسألة على الاستقصاء
إن شاء الله وأما القسم الثاني من أقسام الممكن وهو الذي يكون حالا في المتحيز وتفسير الحلول وهو أن
الشيئين إذا اختص أحدهما بالآخر فقد يكونان بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر
وهو مثل كون الماء في الكوز فإن ذات الماء مباينة لذات الكوز في الإشارة الحسية لا أنهما
متماسان بحيزيهما وقد تكون الإشارة إلى أحدهما نفس الإشارة إلى الآخر تحقيقا أو تقديرا وهو
مثل كون اللون في المتلون فإن اللون ليس له ذات مباينة عن ذات المتلون في الإشارة
الحسية بل الإشارة إلى اللون نفس الإشارة إلى المتلون إذا عرفت هذا فنقول الشيئان إذا اختص
أحدهما بالآخر على القسم الثاني ثم يكون أحدهما محتاجا في وجوده إلى الآخر ويكون الآخر غنيا في وجوده
عن الأول سمي المحتاج حالا والغني محلا فإن الجسم غني في وجوده عن اللون واللون محتاج في
وجوده عن الجسم فلا جرم قلنا اللون حال في الجسم والجسم محل للون إذا عرفت معنى الحلول فنقول
كل ما كان حالا في المتحيز فذلك الحال يسمى بالعرض ثم نقول العرض قسمان أحدهما الذي يكون
قيامه بغير الحي والثاني الذي لا يكون قيامه إلا بالحي ويندرج تحت كل واحد من هذين الجنسين
أنواع كثيرة لا يمكن استقصاؤها [illegible] في هذا المختصر ويجب أن يعلم أن أحد أنواع العرض الذي
قيامه بغير الحي الأكوان والكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز ويندرج تحت الكون أربعة
أشياء الحركة وهي عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد أن كان في حيز آخر والسكون وهو عبارة

عن حصول الجسم الواحد في حيز واحد اكثر من زمان واحد والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيزين في
حيزين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وهو عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين بحيث
يمكن ان يتوسطهما ثالث واعلم ان المشهور عند جمهور المتاخرين ان حصول الجوهر في الحيز صفة معللة
بمعنى قائم بالجوهر وذلك المعنى يوجب حصول الجوهر في الحيز ثم انهم سموا حصوله في الحيز بالكائنية
وسموا المعنى الموجب للكائنية بالكون وقالوا الكون علة للكائنية وهذا القول عندنا باطل
وذلك لان المعنى الذي يوجب حصول الجوهر في حيز معين اما ان يتوقف صحة قيامه بالجوهر على
كون ذلك الجوهر حاصلا في ذلك الحيز واما ان لا يتوقف عليه والاول باطل لانا اذا عللنا حصول
ذلك الجوهر في ذلك الحيز بذلك المعنى كان حصول الجوهر في ذلك الحيز محتاجا الى قيام ذلك
المعنى به وقيام ذلك المعنى به يكون محتاجا الى حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز فيلزم الدور وانه
محال والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير يجوز حصول ذلك المعنى حين لا يكون ذلك الجوهر
حاصلا في ذلك الحيز وذلك يقتضي جواز حصول العلة منفكة عن معلولها وهو محال فثبت ان تعليل
الكائنية بالمعنى القائم بالذات يفضي الى احد هذين الباطلين فيكون القول به باطلا فان قيل
ان عنيتم بالتوقف انه يمتنع قيام ذلك المعنى بذلك الجوهر الا عند حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز
فهذا مسلم ولكن لم قلتم ان التوقف بهذا التفسير محال فان جميع العلل والمعلولات كذلك وان عنيتم
به معنى آخر فاذكروه قلنا عنينا بالتوقف اولوية هذه المقارنة وذلك لان المعنى المراد من حلول
المعنى في المحل ان تكون الاشارة الى الحال تبعا للاشارة الى المحل وكون الشيء مشارا اليه عبارة
عن الحصول في الحيز فاذن حلول ذلك المعنى في ذلك الجوهر عبارة عن حصوله في ذلك الحيز تبعا
لحصول ذلك الجسم فيه فثبت ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز متقدم بالرتبة والاحتياج على حصول
ذلك المعنى فيه فلو كان اختصاص ذلك المعنى به علة لحصول الجسم في ذلك الحيز لزم كون كل واحد
منهما محتاجا الى الآخر وهذا بخلاف سائر العلل والمعلولات فانه لم يدل الدليل في شيء منها على ان
المعلول شرط لوجود العلة ومتقدم عليها بالرتبة فظهر الفرق القسم الثالث من اقسام الممكن الذي
لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز واعلم ان جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم وجمهور المتكلمين ينكرونه
واقوى دلائل المنكرين ان قالوا لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة لكان ذلك الموجود





مساويا لذات الله تعالى في انه ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ولو حصلت المساواة في هذه الصفة لحصلت
المساواة في تمام الماهية واذا حصلت المساواة في تمام الماهية لزم القول اما بكون الواجب ممكنا
او بكون الممكن واجبا وكل ذلك محال واعلم ان هذه الحجة ضعيفة وذلك لان الاستواء في
كونه ليس بمتحيز ولا حالا في المتحيز استواء في مفهوم سلبي والاستواء في السلوب لا يوجب
الاستواء في الماهية لان كل ماهيتين مختلفتين بسيطتين فلا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما
عنهما واذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الحجة بل نقول الاستواء في الصفات الثبوتية
لا يوجب الاستواء في الماهية لان الضدين المختلفين لا بد وان يشتركا في كون كل واحد منهما مخالفا
للآخر والضدان لا بد وان يشتركا في كون واحد منهما ضدا للآخر واذا عرفت ما قلناه ظهر
انه لا يلزم من اثباتنا حدوث الاجسام والاعراض اثباتنا حدوث كل ما سوى الله تعالى وقد كان
الاولون والآخرون يكتفون في هذا المطلوب بهذا القدر المقدمة الثانية في حقيقة المحدث
فيها بحثان غامضان البحث الاول اعلم ان العبارات وان كثرت في تفسير المحدث الا ان حاصلها
يرجع الى نوعين من التعريف احدهما ان المحدث هو الذي يكون مسبوقا بالعدم والثاني ان
المحدث هو الذي يكون مسبوقا بالغير ولنتكلم على كل واحد من هاتين العبارتين بحث كل
اما العبارة الاولى فنقول التقدم والسبق والقبلية الى غيرها من العبارات لها اقسام
خمسة اولها تقدم العلة على المعلول كتقدم المضيء على الضوء وهذا التقدم ليس بالزمان
لان جرم الشمس لا ينفك قط عن النور فهنا التقدم بالزمان منفي مع ان العقل يقضي بان
النور من الشمس وان الشمس ليست من النور وايضا العقل يقضي بان حركة الخاتم متفرعة على
حركة الاصبع وليست حركة الاصبع متفرعة على حركة الخاتم فهذا الترتيب مما يشهد العقل بثبوته ولا
يمكن ان يكون ذلك الترتيب بالزمان وذلك لان سطح الاصبع اذا كان مماسا لسطح الخاتم فاذا
تحرك جسم الاصبع الى ذلك الجانب فحتى حين ذلك الزمان لا بد وان يتحرك الخاتم اذ لو بقي جسم
الخاتم في ذلك الحيز لزم تداخل الجسمين وهو محال فهنا يقضي العقل بان حركة الاصبع متقدمة
على حركة الخاتم ويقضي بان ذلك التقدم يمتنع ان يكون بالزمان فاذن حصل هاهنا نوع من
التقدم سوى التقدم بالزمان فنحن سميناه بالتقدم بالعلية والقسم الثاني من اقسام التقدم

ما نسميه بالتقدم بالذات مثاله ان ماهية الاثنين مفتقرة الى حصول الواحد واما حصول الواحد
فهو غني عن حصول الاثنين والفرق بين هذا القسم وبين القسم الاول ان هنا المتقدم ليس علة
لوجود المتاخر وفي القسم الاول كان المتقدم علة للمتاخر والقسم الثالث التقدم بالشرف و
الفضيلة كتقدم ابي بكر على عمر والقسم الرابع التقدم بالرتبة اما بالرتبة الحسية كتقدم الامام
على المأموم او بالرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع اذا جعلنا المبدأ هو الجنس الاعلى و
القسم الخامس التقدم بالزمان وذلك مثل ان في الماضي كلما كان ابعد من الان كان متقدما
على ما هو الاقرب الى الان وفي المستقبل على العكس من ذلك ومثاله تقدم الاب على الابن
وحقيقة هذا التقدم ترجع الى انه قد حصل زمان حصل فيه الاب ثم انقضى ذلك الزمان وحصل
بعده زمان آخر حصل فيه الابن فاذن التقدم الزماني لا يعقل حصوله الا عند حصول الزمان و
اذا انقحت هذه المقدمة فعند ذلك نقول للفلاسفة ما المراد من قولكم عدم العالم متقدم على
وجوده لا جائز ان يكون المراد التقدم بالعلية والتاثير لان العدم لا يكون علة للوجود
ولان العلة يجب ان تكون حاصلة مع المعلول فلو كان عدم العالم علة لوجوده لزم ان
يحصل عدمه ووجوده معا وهو محال واما ان كان المراد منه التقدم بالذات وهذا متفق عليه
وذلك لان العالم ممكن لذاته والممكن لذاته يستحق من ذاته ان لا يستحق من ذاته الوجود وصيرورته
مستحقا للوجود انما يكون من غيره وما بالذات قبل ما بالغير فاذن عدمه قبل وجوده قبلية
بالذات بالاتفاق ولا جائز ان يكون المراد منه التقدم بالشرف والمكان وهو ظاهر فبقي
ان يكون تقدم عدمه على وجوده تقدما بالزمان لكنا بينا ان التقدم بالزمان لا يتقرر الا عند
حصول الزمان فلو كان عدم العالم متقدما على وجوده تقدما زمانيا من الازل الى الابد
لزم ان يكون الزمان موجودا من الازل الى الابد لكن الزمان من لواحق الحركة التي هي
من لواحق الجسم وذلك ينقض مطلوبكم ويهدم غرضكم فثبت ان القول بتفسير كون العالم محدثا
بما ذكرتم ينتهي ثبوته الى نفيه فوجب ان يكون هذا التفسير باطلا واما العبارة الثانية وهو
ان يقال المحدث ما يكون مسبوقا بالغير ان كان المراد بهذا السبق السبق بالعلية فذلك متفق
عليه لان مذهبنا ان العالم ممكن لذاته واجب لوجود علته ولكن هذا لا ينفي ان يكون دائما



بذاته لانه لا يمتنع في العقل دوام المعلول بدوام علته وان كان المراد بهذا السبق السبق بالزمان
او بالشرف فهو ايضا متفق عليه اما السبق بالمكان فهو منفي بالاتفاق وعلى تقدير ثبوته
لا يوجب ان يكون الحوادث بذاته اذ لا يمتنع في بديهة العقل وجود موجودين فوق العالم ويكون
موجودين ازلا وابدا فثبت بهذا الكلام ان تفسير ذلك السبق بالسبق الزماني وهنا مع ويتقدر
الفتحة فهو ايضا نقض وذلك لانه اذا كان الله تعالى متقدما على العالم تقدما لا اول له وذلك
التقدم زماني لزم اثبات زمان لا اول له وفتح هذه الكلام الى انه يلزم قدم الزمان والحركة
والجسم فهذا تقرير تمام هذه الاشكالات والجواب انا نثبت نوعا اخر من التقدم وراء هذه
الاقسام الخمسة التي ذكرتموها والدليل عليه انا نعلم ببديهة العقل ان الامس متقدم على
اليوم فنقول تقدم الامس على اليوم ليس تقدما بالعلية وذلك لان المتقدم بالعلية يوجد
مع المتاخر بالمعلولية والامس واليوم لا يوجدان معا البتة وايضا ان اجزاء الزمان
متشابهة فيمتنع ان يكون بعضها علة لبعضها وبهذا الطريق ظهر انه ليس تقدما بالذات ولا
بالشرف ولا بالمكان وايضا لا يمكن ان يكون ذلك التقدم تقدما بالزمان والا لزم ان
يكون ذلك الزمان حاصلا في زمان آخر ثم الكلام في الزمان الثاني كالكلام في الاول فيفضي
الى تحصيل ازمنة لا نهاية لها دفعة واحدة فيكون كل واحد منها طرفا للاخر وذلك محال وذلك
لان مجموع تلك الازمنة التي لا نهاية لها يكون اسمها متقدما على بعضها فيلزم افتقار ذلك
المجموع الى زمان آخر يحيط به وذلك محال لان الزمان المحيط بذلك المجموع يجب ان يكون
خارجا عنه لان الظرف مغاير للمظروف ويجب ان لا يكون خارجا عنه لان مجموع الازمنة
وان يدخل فيه كل واحد من احاد الازمنة فيلزم ان يكون ذلك الزمان خارجا عن ذلك المجموع
وغير خارج عنه وهو محال فثبت ان تقدم الامس على اليوم تقدم خارج عن الاقسام الخمسة التي
ذكرتموها ثم لا يبعد ان يكون تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على وجود
العالم على هذا الوجه وفيه يزول الاشكال المذكور **البحث الثاني** في تفسير المحدث وهو ان
حدوث الحوادث اما ان يكون لها بداية واما ان لا يكون لها بداية والقسم الاول باطل لوجوه احدها
لو كان للعقلية اول لما كانت الفقر الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ واذا لم تكن الفقر الذاتية

حاصلة قبل ذلك المبدإ فالحاصل قبل ذلك المبدإ اما الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي
فان كان الاول كان القول بقدم العالم لازما وان كان الثاني فالعالم قبل ذلك المبدإ كان
ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته وهو محال لان الامور الذاتية لا تنقلب البتة ولو جوزنا ذلك فح
لا يبقى وثوق بحكم العقل في جواز الجائزات ووجوب الواجبات وامتناع الممتنعات ولعل
سائر الممتنعات لذواتها تنقلب واجبة لذواتها او جائزة لذواتها وبالعكس وكل ذلك باطل
وثانيها وهو انا لو قلنا بانه كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا فحدوث ذلك الامكان اما ان
يكون لامر او لا لامر فان كان لامر فحدوث ذلك الامكان يكون ممكنا لذاته والكلام في
الامكان الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان لا لامر فحدوثه اما ان كان
ممتنعا لذاته انقلب ممكنا لذاته لا لامر والامكان الممكن واجب الحصول فذلك الامكان كان ممتنعا
لذاته قبل ذلك المبدإ ثم انقلب واجبا لذاته واذا جاز ذلك فلم لا يجوز في المحدثات ان
يقال كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته وح يلزم نفي الصانع وهو محال وثالثها ان حدوث
ذلك الامكان اما ان يقال انه كان موقوفا على حدوث امر ما بان يوجد شيء بعد عدمه او يعدم
بعد وجوده او لم يكن موقوفا على ذلك فان كان الاول كان الكلام في اختصاص حدوث ذلك
بحدوث ذلك الامر كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني فلم يكن اختصاص حدوث ذلك
الامكان بذلك الوقت اولى باختصاصه بسائر الاوقات فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن ان
يقال لصحة حدوث الحوادث بداية وكذا القول في بيان انه لا بداية لصحة تأثير المؤثر في احداث
المحدثات واذا ثبت ذلك كان كون العالم موجودا في الازل غير ممتنع وكذلك ايضا يكون
تأثير المؤثر في وجود العالم ازلا غير ممتنع واذا ثبت هذا كان القول بانه يمتنع ان يكون العالم
ازليا ويمتنع تأثير قدرة الله تعالى في ايجاد العالم في الازل جمعا بين الحكم بحصول الامتناع في
الازل وبحصول الجواز في الازل وذلك جمع بين النقيضين وهو محال هذا تمام هذا الاشكال
والجواب عنه انه لا يلزم من قولنا انه لا بداية لصحة حدوث الحوادث ان نحكم بجواز كون العالم ازليا
والدليل عليه وهو انا اذا اخذنا هذا الحادث المعين بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا لا اول له فهذا
الحادث الماخوذ مع هذا الشرط اما ان يكون لصحة حدوثه بداية واما ان لا يكون لها بداية والاول

باطل بجميع الدلائل التي ذكرتموها فبقي انه لا بداية لصحة حدوث هذا الحادث الماخوذ مع هذا
الشرط ثم انا نعلم قطعا امتناع كون هذا الحادث ازليا لان الازل عبارة عن عدم المسبوقية
بالغير وهذا الحادث ماخوذ بشرط كونه مسبوقا بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان القول بانه لا اول لصحة
حدوث الحوادث لا يقتضي القول بجواز كون ذلك الشيء ازليا البتة **المسألة الثالثة** في شرح
مذاهب الناس في هذه المسألة المذاهب الممكنة في هذه المسألة لا تزيد على خمسة وهو اما ان يقال
الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمة بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمة
بذواتها محدثة بصفاتها او يقال انها محدثة بذواتها قديمة بصفاتها او يتوقف في كل واحد من هذه
الاقسام اما الاحتمال الاول وهو القول بان هذه الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها فهو قول
اكثر ارباب الملل وهم المسلمون واليهود والنصارى والمجوس واما الاحتمال الثاني وهو القول
بان الاجسام قديمة بذواتها وصفاتها ففيه تفصيل مذاهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بذواتها وقديمة
بصفاتها المعينة الا حركاتها فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا الى نهاية واما الاجسام
العنصرية فان هيولاها قديمة واما صورها واعراضها فكل واحد منها مسبوق باخر لا الى اول
وهذا مذهب ارسطاطاليس واتباعه من المتقدمين والمتأخرين واما الاحتمال الثالث وهو ان
الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها فهذا قول اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو
هؤلاء فريقان الفريق الاول الذين قالوا الذوات القديمة كانت اجساما وهؤلاء منهم من
قال اصل الاشياء هو التراب وكون العناصر الثلاثة الباقية منها بالتلطيف ومنهم من حكم بان
اصل الاشياء هو النار وكون العناصر الثلاثة الباقية منها بالتكاثف ومنهم من قال الاصل
الاشياء هو الهواء وكون العنصر اللطيف منه بالتلطيف وكون العنصرين الكثيفين منه بالتكاثف
ومنهم من قال اصل الاشياء هو البخار وكون العنصر اللطيف منه بالتلطيف وكون العنصرين الكثيفين
منه بالتكاثف ومنهم من قال اصل الاشياء هو الماء ثم تحرك الماء فاوجب حركته سخونة فصاعد
على وجه الماء من تلك السخونة زبد وارتفع منه دخان فتكونت الارض من ذلك الزبد والسموات
من ذلك الدخان ومنهم من قال اصل العالم اجزاء صغار كروية صلبة ولما كانت اجزاء الخلاء
متشابهة لم يكن حصول كل واحد من تلك الاجزاء في حيز معين من ذلك الخلاء اولى من حصوله في حيز

اعز فلا جرم وجب فيهما ان تكون متحركة من الازل الى الابد ثم اتفقت تلك الاجزاء ان تضامت
على شكل واحد خارج فيما انفت بسبب حركاتها الى القوافية فتكونت السموات بهذا الطريق ثم انها
لما استدارت وكان باطنها مماسا للاجسام عرض لما كان في غاية القرب من السموات
ان تسخن جدا وهو النار وعرض لما كان في غاية البعد من السموات ان تكاثف وبرد جدا وهو
الارض والذي كان قريبا من النار هو الهواء والذي ابعد منه هو الماء لان الهواء الطف
واسخن من الماء ثم اختلطت هذه العناصر الاربعة بسبب حركات الاجرام الفلكية فتولدت المركبات
من المعادن والنبات والحيوان الفرقة الثانية الذين قالوا الذوات القديمة ما كانت اجساما
وهؤلاء ثلث طوائف الطائفة الاولى الذين قالوا الاجسام مركبة من الهيولى والصورة فالهيولى
كانت قديمة وكانت خالية عن الصور الجسمية ثم حدثت الصورة الجسمية فيها فحدثت الاجسام ٥
الطائفة الثانية الذين قالوا العالم انما تولد من امتزاج النور بالظلمة واما الانوار والظلمات
فانها قديمة وهذا قول الثنوية الطائفة الثالثة الذين قالوا اصل الاجسام الوحدات وذلك
لان الوحدة اذا كانت مجردة عن الوضع والاشارة كانت مجرد وحدات فاذا صارت الوحدة
مشارا اليها صارت نقطة فاذا تركبت نقطتان صارت خطا واذا تركب خطان صار سطحا واذا
تركب سطحان صار جسما فاصل الاجسام الوحدات وهي امور قائمة بذواتها هذا شرح
هذه الاقوال على الاختصار الاحتمال الرابع ان يقال العالم قديم الصفات محدث الذوات و
هذا معلوم البطلان بالبديهة فلا جرم لم يقل به قائل الاحتمال الخامس التوقف في هذه الاقسام و
عدم القطع بواحد منها وهو قول جالينوس وهذا اخر الكلام في شرح هذه المقدمة التي يجب تقديمها
على الشروع في البراهين البرهان الاول في اثبات حدوث الاجسام وهو انا نقول الاجسام لو
كانت ازلية لكانت في الازل اما ان تكون متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول بكونها
ازلية باطل فيفتقر في تقرير هذا البرهان الى اثبات مقدمات ثلثة المقدمة الاولى في اقامة الدلالة
على الحصر فنقول الدليل عليه ان كل ما كان متحيزا فلا بد وان يكون مختصا بحيز معين والمراد منه انه
لا بد وان يكون بحيث يصح ان يشار اليه بانه هنا او هناك فاذا عرفت هذا فنقول انه في الازل
اما ان يكون باقيا في حيز واحد او لا يكون كذلك بل يكون منتقلا من حيز الى حيز والاول هو الساكن



والثاني هو المتحرك فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما ان يكون ساكنا او متحركا
المقدمة الثانية في اقامة الدليل على انه يمتنع كون الاجسام في الازل متحركة ويدل عليه وجوه الاول
ان الحركة ماهيتها وحقيقتها انها انتقال من حالة الى حالة والانتقال من حالة الى حالة لا بد و
ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة تقتضي
المسبوقية بالغير وحقيقة الازل من حيث انها هذه الحقيقة تنافي المسبوقية بالغير فوجب ان يكون
الجمع بين الحركة والازل محالا ممتنعا لذاته البرهان الثاني انا اذا فرضنا كل دورة من دورات
الفلك كانت مسبوقة بدورة اخرى لا الى اول لزم ان يكون كل واحد من تلك الدورات مسبوقا
بعدم لا اول له فتلك العدمات باسرها مجتمعة في الازل انما الترتيب في الوجودات لا في العدمات
فاذن جميع العدمات السابقة على كل واحد من هذه الوجودات مجتمعة في الازل فاما ان يحصل مع
مجموع تلك العدمات الحاصلة في الازل شيء من الوجودات او لم يحصل والاول باطل والا لزم
ان يكون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال واذا بطل القسم الاول تعين القسم الثاني وهو انه لم يحصل
في الازل شيء من الوجودات وذلك يقتضي ان يكون لمجموع الوجودات بداية واول وهو المطلوب
البرهان الثالث هو انه اما ان يقال حصل في الازل شيء من هذه الحركات او لم يحصل فان لم يحصل
في الازل شيء من هذه الحركات والحوادث وجب ان يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث
بداية واول وهو المطلوب وان حصل في الازل من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة في الازل
ان لم تكن مسبوقة بغيرها لزم ان يكون الازلي مسبوقا بغيره وهو محال البرهان ٤ ان في مدة
دورة واحدة من ادوار زحل تتحرك الشمس ثلثين دورة فاذن عدد دورات زحل اقل من
دورات الشمس وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فعدد دورات زحل متناه فلحركة زحل
بداية واذا كان كذلك وجب ان يكون ايضا لجميع الحركات بداية لان الضعف المتناهي مرارا
متناهية يكون متناهيا البرهان ٥ لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لكان حدوث
اليوم متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له وانقضاء ما لا نهاية له محال فلزم ان يكون حدوث اليوم
موقوفا على شرط ممتنع والموقوف على الشرط الممتنع ممتنع فكان يلزم ان لا يوجد اليوم وحيث وجد علمنا
ان الامور الماضية قبل هذا اليوم متناهية البرهان ٦ اذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم

الى الان لعلمه دون زمان الطوفان الى الان لعلمه اخرى فلا شك ان الجملة الاولى ازيد
من الثانية بما بين زمان الطوفان الى هذا اليوم فاذا اطبقنا في الوهم الطرف المتناهي من
الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة حتى يقابل كل فرد من افراد احد
الجملتين بما يحاذيه في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة في
الطرف الاخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك
الطرف كانت متناهية من جانب الازل والزائدة عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه يكون متناهيا فالكل متناه في جانب الازل فثبت بهذه البراهين ان القول
بكون الاجسام متحركة في الازل ممتنع المقدمة الثالثة في بيان انه يمتنع كون الاجسام ساكنة في الازل
فاعلم انا نحتاج في هذا المقام على اقامة الدليل على ان السكون امر وجودي والفلاسفة
يزعمون انه عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وانما افتقرنا الى اثبات هذه المقدمة
لان دليلنا على السكون يمتنع ان يكون ازليا هو ان نقول لو كان السكون ازليا لما جاز
زواله وقد جاز زواله فوجب ان لا يكون ازليا ولو كان السكون امرا عدميا لما صح هذا الكلام
لان زوال العدم الازلي جائز بالاتفاق اذ لو لم يجز لبطل القول بحدوث العالم فان
السائل يقول لو كان العالم محدثا لكان عدمه ازليا ولو كان عدمه ازليا لما زال لكن طريان
الوجود بعد عدم العالم علمنا ان عدم العالم ما كان ازليا واذا لم يكن عدمه ازليا كان
وجوده ازليا فكان العالم قديما فثبت انه لا يمكننا ان نقول كل ما كان ازليا امتنع
زواله واذا كان كذلك فنفتقر الى بيان كون السكون امرا وجوديا حتى يستقيم الكلام فاذا
عرفت ذلك فنقول الدليل على ان السكون امر وجودي انا نرى الجسم الواحد حصل ساكنا
بعد ما كان متحركا وبالعكس فحينئذ اما ان يتبدل بين الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين فيقتضي
كون احدى الحالتين امرا وجوديا واذا ثبت ذلك لزم كون كل واحد منهما امرا وجوديا وذلك
لان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون عبارة عن الحصول في
الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهية انما الاختلاف
بينهما في كون الحركة مسبوقة بحالة اخرى وكون السكون ليس كذلك وكون الشيء مسبوقا بغيره صفة



عرضي والاوصاف العرضية لا تقدح في اتحاد الماهية فثبت ان الحركة والسكون متساويان في
تمام الماهية والحقيقة فاذا كان احدهما وصفا ثبوتيا لزم كون الاخر وصفا ثبوتيا قطعا فثبت
بما ذكرنا ان السكون وصف ثبوتي فاذا اقامت الحجة على صحة هذه المقدمة فلنرجع الى المطلوب فنقول
لو كان السكون ازليا لامتنع زواله ولا يمتنع زواله فوجب ان لا يكون ازليا بيان الشرطية
انه تقدير ان يكون ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا
لذاته ظهر انه لا يزول اصلا وان كان ممكنا لذاته فالمؤثر فيه اما ان يكون فاعلا مختارا
او موجبا بالذات والاول باطل لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد
الى تكوين الشيء لا يتحقق الا عند عدمه او حال حدوثه وعلى التقديرين فكل ما يقع بالفاعل المختار
يجب ان يكون محدثا والقديم لا يكون محدثا فيمتنع ان يكون المؤثر في وجود القديم فاعلا مختارا
فثبت انه لو كان مؤثر الكان ذلك المؤثر لا بد وان يكون موجبا بالذات ثم ذلك الموجب
ان كان ممكنا عاد الكلام فيه وان كان واجبا فان لم يتوقف تاثيره في وجود ذلك القديم على شرط لا
لزم من وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول فيلزم امتناع العدم على ذلك القديم وان
توقف تاثيره على شرط فذلك الشرط لا بد وان يكون موجبا بالذات وواجبا بالذات والا عاد
الكلام المذكور فيه فيلزم من امتناع التغير على العلة وعلى شرط العلة امتناع التغير على المعلول فثبت
بما ذكرنا ان كل ما كان موجودا في الازل يمتنع زواله وانما قلنا ان الزوال على السكون جائز
وذلك لان كل متحيز يمكن خروجه عن حيزه وبتقدير خروجه عن حيزه فانه يبطل ذلك السكون
بيان المقام الاول من وجهين الاول ان كل متحيز فاما ان يكون مركبا او بسيطا فان
كان مركبا فانه لا بد وان يحصل فيه جانبان فاذا اخذنا بسيطا واحدا من تلك البسائط فلا شك
انه يحصل فيه جانبان وطبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الاخر والا
لكان ذلك الجزء مركبا وقد فرضناه بسيطا هذا خلف واذا كانت طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين
مساوية لطبيعة الجانب الاخر وكل شيئين متساويين يجب ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر
فاذن الجانب الذي يلاقيه او يحاذيه يمينا يصح ان يلاقيه او يحاذيه يسارا ولا يمكن ذلك الا
اذا انتقل في حيزه حتى يصير يمينه يسارا او يساره يمينا فثبت ان كل جزء فانه يصح الحركة عليه

واذا فرقت فقد بطل ذلك السكون لانه لا معنى للسكون الا ذلك الحصول واذا ابطل ذلك الحصول
فقد بطل ذلك السكون الثاني ان نكتفي ههنا بالزام الخصم وذلك لان الاجسام عندهم اما فلكية
او عنصرية اما الفلكيات فهي عندهم متحركة على سبيل الوجوب واما العنصريات فكل واحد من
اجزائها جائز الحركة وعلى كلا التقديرين ثبت ان زوال السكون جائز فثبت بما ذكرنا ان السكون
لو كان ازليا لما جاز زواله وثبت انه يجوز زواله فيلزم ان لا يكون السكون ازليا ولما ثبت انه
يمتنع ان يكون الجسم ساكنا في الازل ويمتنع ان يكون في الازل متحركا وثبت انه لو كان ازليا
لكان اما ساكنا او متحركا ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون ازليا وهو المطلوب فهذا تمام القول في تحرير
الدليل فان قيل لا نسلم ان الجسم لو كان ازليا لكان اما ساكنا او متحركا قوله والدليل عليه هو
ان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصلا في حيز واذا كان كذلك فان بقي مستقرا فيه فهو الساكن وان
لم يبق مستقرا فيه فهو المتحرك قلنا هذا التقسيم مبني على قولكم ان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصلا في
الحيز فما المراد من الحيز الذي جعلتموه ظرفا للجسم ومقررا له وهو ان المسمى بالحيز اما ان يكون موجودا
او معدوما فان كان معدوما كان نفيا محضا وعدما صرفا فالقول بكون الجسم حاصلا في العدم المحض
والنفي الصرف غير معقول واما ان كان المسمى بالحيز امرا موجودا افهو الموجود اما انه لا يمكن ان
يشار اليه اشارة حسية او يمكن فان لم يمكن فيمتنع حصول الجسم فيه لان الجسم الموجود يجب ان يكون
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فاذا كان المسمى بالحيز موجودا يمتنع ان يشار اليه
اشارة حسية كان القول بجعل الحيز ظرفا للجسم جمعا بين النقيضين وهو محال واما ان كان المسمى
بالحيز امرا يشار اليه اشارة حسية فكونه كذلك اما ان يكون بالاستقلال او بالتبعية فان كان
بالاستقلال كان المسمى بالحيز جسما فالقول بكون الجسم حاصلا في الحيز يرجع حاصله الى كون
الجسم حاصلا في الجسم ثم المراد من هذه الظرفية ان كان هو الحلول كان ذلك قولا بتداخل الاجسام
وهو محال وان كان المراد منه هو المماسة لزم ان يكون كل جسم محصورا في جسم اخر وذلك يوجب
القول بوجود اجسام لا نهاية لها وانتم تنكرون ذلك واما ان كان المسمى بالحيز امرا مشارا اليه
اشارة حسية على سبيل التبعية فذلك هو العرض فرجع حاصل قولنا ان الجسم حاصل في الحيز الى ان الجسم
حاصل في العرض الا ان ذلك ايضا باطل لوجهين احدهما ان العرض حاصل في الجسم فلو كان



الجسم حاصلا في العرض لزم الدور والثاني انكم تقولون الجسم انتقل من هذا الحيز الى حيز اخر فلو
كان المراد من الحيز هو العرض لزم ان يكون المراد من قولنا انتقل من حيز الى حيز هو انه انتقل
الجسم من عرض الى عرض وذلك باطل قطعا فثبت ان القول بكون الجسم حاصلا في الحيز امر مبهم فكان
التقسيم الذي فرعتموه عليه اولى بالابهام والجواب انا نزيل الاشكال الجلي في افساد هذا المذهب
ونطالبهم بتغير الحيز وتغير كون الجسم مظروفا في الحيز فان مجرد المطالبة بهذا التغير يوجب الكلام
على المستدل لانه الحيز له تفسيران احدهما ما اتفق عليه جمهور المتكلمين وهو انه ليس امرا وجوديا
بل هو امر يفرضه الذهن ويقدره العقل ويحكم بكون الجسم حاصلا فيه الثاني ما ذكره الحكماء
وهم القائلون بان المكان هو البعد وهو مجرد الطول والعرض والعمق الذي لا يكون حالا في
مادة والجسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة فاذا حصل الجسم في المكان فالمعنى
انه نفذ بعد الجسم في ذلك البعد المجرد عن المادة المسمى بالمكان قالوا والذي يدل على وجود
هذا البعد المسمى بالمكان وجوه احدها انه لا شك ان بين طرفي الطاس مقدارا من البعد فانا
المملوء بالماء اذا قدرنا ان الماء خرج منه ولم يدخل الهواء فيه فههنا الفرض لا بد وان يبقى بين
طرفي الطاس مقدار من البعد والامتداد وذلك البعد غير ما فرضناه خاليا عن الاجسام فثبت
ان المكان هو البعد وثانيها انا لو قدرنا حجرا واقفا في ماء جار فانا نعلم ان الساكن لا معنى لسكونه
الا انه بقي في مكانه اكثر من زمان واحد ولا يمكن ان يكون المكان مفسرا بالسطح المحيط لان
الماء اذا كان جاريا على ذلك الحجر تبدلت على ذلك الحجر ملاقاة السطح واحدا من كثيرة فلو كان المكان
عبارة عن السطح لوجب ان لا يكون ذلك الحجر واقفا ولما دللنا هذه على انه واقف ساكن
علمنا انه لا بد وان يكون المكان امرا مغايرا للسطح المحيط وما ذلك الا ذلك البعد الذي نفذ
بعد الجسم الواقف فيه وثالثها ان كل احد يعلم بالضرورة ان بين طرفي الانية مقدارا من البعد و
ذلك المقدار من البعد ليس هو الجسم والا لزم القول بكون العالم ملاء وذلك يمنع والا لكانت
الحركة ممتنعة على الاجسام فثبت ان البعد المفروض بين طرفي الانية ليس بجسم ولا شك ان الجسم
فيه ونطبق بعده عليه فثبت ان المكان هو البعد لانا نقول اما التفسير الاول فباطل قطعا لان المسمى
بالحيز اما ان لا يكون له وجود في الخارج واما ان يكون له وجود في الخارج فان لم يكن له وجود

في الخارج امتنع ان يكون الجسم الموجود في الخارج حاصلا فيه لان ما لا يكون موجودا في الخارج امتنع
حصول الجسم فيه في الخارج واما ان يكون له وجود في الخارج فح يرجع التقسيم المذكور بتمامه
اما التفسير الثاني وهو القول بان المكان عبارة عن البعد المجرد عن المادة فيرد عليه وجوه ثلثة
احدها ان طبيعة البعد لا تخ اما ان يكون قابلة للحركة واما ان لا يكون قابلة لها فان كانت قابلة
للحركة فاذا كان المكان بعدا كانت الحركة على المكان جائزة لكن الحركة انما يكون بالانتقال
من مكان الى مكان فيلزم ان يكون للمكان مكان آخر ويلزم وهو مح وان لم يكن قابلة للحركة
فالبعد القائم بالجسم لا يكون قابلا للحركة فاذن الجسم قارنه ما يمنعه عن الحركة فح كان يمتنع
الحركة على الجسم وهو مح لا يقال لم لا يجوز ان يقال كون البعد قابلا للحركة مشروط بكونه
حالا في المادة فان كان مجرد المكان شرطا لصحة الحركة زال بالمكان صحة الحركة غير حاصلة لانا
نقول المادة اما ان يكون لها في حقيقتها وخصوصيتها ماهيتها بعد وامتداد واما ان لا يكون فان
كان لها في حقيقتها انها بعد وامتداد فكون المادة لذاتها لا لصفة مغايرة لها ممتدة في الجهات
وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد امرا حالا في المادة واما ان لم تكن المادة في خصوصيتها
بعدا وامتدادا كانت الحركة على مثل هذا الشيء ممتنعة لذاتها واذا كان كذلك امتنع ان يكون ذلك
شرطا في صحة الحركة على البعد والامتداد الوجه الثاني في بيانه انه يمتنع كون المكان بعدا لان
البعد ان كان من حيث انه غني عن المادة امتنع حلوله في المادة فكان يجب ان لا يحل البعد في
المادة اصلا وان كان مفتقرا الى المادة امتنع كونه مجردا عن المادة الوجه الثالث وهو ان
المكان لو كان عبارة عن البعد والمتمكن له بعد آخر فيلزم منه تداخل البعدين وهو مح اما اولا
فلانه يقتضي الجمع بين المثلين وهو مح واما ثانيا فلان البعد بين طرفي الاناء اذا كان ذراعا واحدا
فلو كان هناك بعدان احدهما بعد المكان والثاني بعد المتمكن لزم ان يكون الذراع
الواحدة ذراعين وذلك مح فثبت بهذه الوجوه فساد القول بان المكان هو البعد سلمنا ان القول
بالحيز معقول فلم قلتم ان الجسم لا بد وان يكون اما ساكنا في الحيز واما متحركا بيانه ان المتحرك هو
الذي حصل في الحيز بعد ان كان في حيز آخر والساكن هو الذي حصل في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك
الحيز فاذن كونه ساكنا ومتحركا مشروط بكونه موجودا قبل ذلك فاذن الجسم في اول زمان حدوثه



بحيث لا يكون ساكنا ولا متحركا واذا ثبت هذا بطل قولكم انه لا واسطة بين كون الجسم ساكنا و متحركا
سلمنا ان الجسم لو كان ازليا لكان اما ساكنا او متحركا فلم قلتم انه يمتنع كون الجسم في الازل متحركا
والدلائل الستة التي عولتم عليها في بيان كون الجسم متحركا في الازل فهي باسرها معارضة بوجه
واحد وهو ان وجود الحركة وتاثير المؤثر في ايجاد الحركة في الازل اما ان يكون ممتنعا لعينه و
لذاته واما ان لا يكون ممتنعا لذاته فان كان ممتنعا لذاته وجب ان لا يزول ذلك الامتناع قط
لان ما بالذات لا يزول فوجب ان لا يوجد الحركة اصلا واما ان كان وجود الحركة الازلية و
ايجاد الحركة في الازل ليس ممتنعا لذاته فاما ان يكون ممتنعا لغيره او لا يكون كذلك فان كان
ممتنعا لغيره فذلك المانع ان كان واجبا لذاته امتنع زواله فكان يجب امتناع زوال ذلك الامتناع
وان كان واجبا لغيره كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل واما ان كان وجود الحركة
الازلية غير ممتنعة لذاتها ولا لغيرها امتنع الحكم عليها بالامتناع وذلك الحكم ينفي عليها بالامتناع
فكانت باطلة لا يقال المانع من حصول الحركة هو تحقق مسمى الازل لان الحركة تنفي المسبوقية بالغير
والازل ينافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما مح لانا نقول مسمى الازل هل هو ثبوتي او ان كان
واجب الثبوت لذاته امتنع زواله فقط فكان يجب ان لا يزول ذلك الامتناع ابدا وان لم يكن
واجب الثبوت لذاته كان ثبوته لاجل امر آخر والكلام فيه كما في الاول ولا يتسلسل
بل ينتهي بالاخرة الى واجب الوجود لذاته تع ويلزم من امتناع زوال الواجب لذاته امتناع
زوال مسمى الازل ويلزم من امتناع زواله ان لا يزول قط امتناع حدوث الحركة وحيث كان
ذلك باطلا علمنا ان الحركة لا يمتنع حصولها في الازل سلمنا ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا في الازل
فلم لا يجوز ان يكون ساكنا قوله ان السكون امر ثبوتي والثابت الازلي يمتنع زواله قلنا
لا نسلم ان السكون امر ثبوتي قوله الدليل على ان الجسم يتحرك بعد ان كان ساكنا وبالعكس وذلك
يوجب كون احد الحالين امرا ثبوتيا قلنا لا نسلم ان تبدل احدى الحالتين بالاخرى يوجب
كون احدى الحالين امرا ثبوتيا والذي يدل عليه وجوه احدها ان الحوادث عندكم ممتنعة الحدوث
في الازل ثم انقلبت جائزة الحدوث في الازل فههنا تبدل الامتناع بالصحة مع انه لا يلزم
بكون الامتناع امرا ثبوتيا او بكون الصحة امرا ثبوتيا اما ان الامتناع لا يكون امرا ثبوتيا

فلان الامتناع لو كان ثبوتيا لكان الممتنع الموصوف به ثبوتيا فيلزم ان يكون ممتنع الثبوت ثابتا
وهو مح واما ان الامكان لا يجب ان يكون امرا ثبوتيا بل يجوز ان يكون امرا ثبوتيا وذلك لانه لو كان امرا ثبوتيا
لامتنع كونه واجبا لذاته بل يكون ممكنا لذاته فيكون امكانه زائدا عليه ويلزم التسلسل الوجه الثاني
في بيان ان تبدل احدى الحالتين بالاخرى لا يقتضي كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا ولا تجدد امر
في الحال وذلك لان قبل حصول الحادث الفلاني لا نصدق بان الله تعالى عالم بحصوله في هذا الوقت
لانه لو صدق عليه انه عالم بحصوله في ذلك الوقت مع انه غير حاصل في ذلك الوقت لكان ذلك جهلا
وهو على الله تعالى مح ثم اذا حصل ذلك الحادث فانه يصدق على الله انه عالم بحصوله في ذلك الوقت
ايضا صدق على الله تعالى انه ما كان عالما بحصوله في ذلك الوقت ثم صار عالما بحصوله في ذلك
الوقت فلو اقتضى صدق هذه القضية حدوث امر متجدد وصفة لزم حدوث شيء في ذات الله تعالى
وذلك عندكم مح الوجه الثالث ان الجسم قبل حدوث العرض فيه ما كان محلا لذلك العرض ثم
اذا حصل ذلك العرض فيه صار محلا لذلك العرض فيلزم ان يكون كونه محلا لذلك العرض
عرضا آخر ثم انه على هذا التقدير يصير محلا لذلك العرض الاخر بعد انه ما كان كذلك فيلزم ان يكون
كونه محلا لتلك المحلية عرضا آخر ويلزم التسلسل لا يقال انه لا معنى لكونه محلا لذلك العرض الا مجرد
حصول ذلك العرض فيه لانا نقول ليس كونه محلا لذلك العرض وكون ذلك العرض حالا في ذلك
الجسم هو نفس ذلك العرض وذلك لانه يمكننا العلم بذات ذلك العرض وذات ذلك الجسم مع
الشك في كون ذلك العرض حالا في ذلك الجسم وفي كون ذلك الجسم محلا لذلك العرض والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فعلمنا ان المحلية والحالية وصفان مغايران لذات ذلك العرض ولذات
ذلك الجسم سلمنا ان صدق قولنا لم يكن ثم كان يقتضي كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا فلم لا
يجوز ان يكون الحركة امرا ثبوتيا ان يتحرك وان يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من
شانه ان يتحرك قوله الحركة والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز فلا تفاوت بينهما
الا في وصف عرضي قلنا لا نم ان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز الثاني والدليل عليه انه لما حصل
في الحيز الثاني فقد انقطعت الحركة وانتهت ونهاية الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء بل الحركة
عبارة عن كونه منتقلا من الحيز الاول الى الثاني وذلك الانتقال متقدم على الحصول في الحيز

الثاني



زلي
الثاني سلمنا ان السكون امر ثبوتي فلم قلتم ان الثابت الازلي لا يزول قوله لان ذلك الازلي
اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون معلولا لما يكون واجبا لذاته وعلى التقديرين فانه
يلزم امتناع العدم عليه قلنا لا نم سلمنا ان العدم الازلي جائز الزوال ولا يمتنع ايضا ان يكون
تاثير العلة في معلولها موقوفا على شرط عدمي ازلي واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان
يكون الواجب لذاته علة لوجود ذلك الازلي الا ان تاثيره في ايجاده كان موقوفا على شرط
عدمي ازلي ثم ان ذلك الشرط العدمي الازلي زال ولما زال الشرط التاثير لا جرم زال
الاثر وهذا سؤال قوي ثم نقول قولكم الازلي لا يزول منقوض بامور احدها انه تعالى كان
عالما في الازل بان العالم سيوجد فاذا وجد لم يبق علمه بان العالم سيوجد والا لكان ذلك
جهلا فاذن علمه بان العالم سيوجد امر ازلي مع انه قد زال وثانيها ان الله تعالى كان موصوفا
في الازل بانه يمتنع منه ايجاد العالم ابتداء ثم اذا اوجد الله تعالى العالم استحال [illegible] ذلك
يمتنع منه ايجاد العالم ابتداء والا لكان ذلك ايجادا للموجود وانه محال فذلك الحكم امر ازلي و
قد زال وثالثها ان الممتنع عندكم عبارة عن رفع الحكم فذلك الحكم المرفوع اما ان يقال انه كان حاصلا
او غير حاصل والاول باطل والا لزم كون ذات الله تعالى محلا للحوادث فبقي القسم الثاني وهو ان ذلك
الحكم المرفوع كان قديما وارتفاعه يكون زوالا للقديم سلمنا ان الثابت الازلي لا يزول فلم قلتم
ان كل سكون فانه ممكن الزوال وهو انا نشاهد بعض الاجسام متحركة وعندكم لا يجوز ان يكون
بعض الاجسام مختصة باحياز معينة على سبيل الوجوب بحيث لا يمكن خروجها عن تلك الاحياز
فانكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم لكم اثبات ان كل جسم محدث قوله وكل متحيز فانه
لا بد وان يفرض فيه جانبان متساويان في تمام الماهية وكل شيئين متساويين في تمام الماهية
فانه يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وذلك يقتضي صحة الحركة على ذلك المتحيز قلنا لم
افرض في كل متحيز جانبان لزم كون الجسم قابلا للانقسامات التي لا نهاية لها وذلك ممتنع بالدليل
الدال على اثبات الجوهر الفرد وحينئذ فلا تصدق هذه المقدمة والجواب اما الاستغناء
عن الحيز فنقول لان كل احد يعلم بالضرورة ان كل متحيز فانه يصح ان يشار اليه بالحس بانه هنا
او هناك ثم هذا القدر معلوم بالضرورة ويمكننا بناء الغرض على هذا القدر وذلك لان كونه

هناك او ههنا اما ان يبقى شيء منها او لا يبقى فان بقي فهو الساكن وان لم يبق فهو المتحرك فهذه المقدمة
واضح بتقرير هذه المقدمة واما الاخرى ففي بيان ان حقيقة المقام ما هي فلا حاجة لنا في هذه المسئلة
اليه قوله الجسم في اول حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا قلنا كلامنا في الجسم الباقي ولا شك ان
الجسم حال بقائه لا بد وان يكون اما متحركا واما ساكنا ثم انا ذكرنا الدلائل الستة في ان الجسم
يمتنع ان يكون متحركا في الازل قوله انه لا بداية لصحة وجود الحركة فيلزم صحة كون الحركة ازلية
قلنا قد ذكرنا ان الشيء اذا كان مشروطا بكونه مسبوقا بالعدم فمجموع هذا الشرط لا اول لصحة وجوده
ثم انه لا يلزم منه صحة كون هذا الشيء بهذا الشرط ازليا وهكذا ههنا قوله لم قلتم بانه لما
صدق على الشيء انه لم يكن كذا ثم كان كذا فانه يقتضي كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا قلنا لان
احدى الحالتين ان كانت ثبوتية فهو المقصود وان كانت عدمية والحالة الثانية رافعة لها ورافع
العدم ثبوت والحالة الثانية يجب ان تكون ثبوتية واما النقوض التي ذكروها فهي نقوض على
مقدمة بديهية فلا يستحق الجواب قوله الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر في الحيز الثاني بل
عن حالة متقدمة على هذا الحصول وهو انتقاله من الحيز الاول الى الحيز الثاني قلنا ان الحصول في
الحيز الاول لما عدم ففي الآن الذي هو اول زمان ذلك العدم لا بد وان يكون الجسم قد حصل في
طرف آخر من حدود المسافة فاذن لا معنى للحركة الا الحصول في المماسة الثانية في الآن الذي هو اول
زمان عدم المماسة الاولى قوله لم لا يجوز ان يكون تاثير العلة الواجبة لذاتها في وجود ذلك المعلول
الازلي موقوفا على شرط عدمي ازلي فلما زال ذلك الشرط الازلي زال ذلك المعلول الازلي
قلنا شرط التاثير لا يمكن ان يكون عدميا لان قبل حصول ذلك الشرط ان لم تكن العلة مؤثرة
لم يكن ذلك الذي فرضناه شرطا لذلك التاثير شرطا له وان لم تبق العلة مؤثرة فحينئذ تكون مؤثرية
تلك العلة في ذلك المعلول حاصلة لذلك العدم فيكون العدم علة لتلك المؤثرية فيكون العدم
علة للامر الوجودي وهو محال واما النقوض التي ذكروها على قولنا الازلي لا يزول فهي غير واردة
ذلك لان الازلي في تلك الصور هو الاضافات والنسب لا وجود لها في الاعيان قوله لو فرض
في كل متحيز جانبان لزم ان يكون كل متحيز قابلا للانقسامات لا الى نهاية قلنا ان من المعلوم بالضرورة
ان كل متحيز فان الجانب الذي منه يلي السماء غير الجانب الذي منه يلي الارض وما كان معلوم الثبوت

بالبديهة



المقدار
بالبديهة لا يمكن انكاره **البرهان الثاني** في اثبات حدوث الاجسام قالوا الاجسام متناهية في المقدار
وكل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث فالاجسام محدثة والذي يدل على ان الاجسام متناهية في
المقدار وجهان الاول ان الاجسام لو كانت غير متناهية في المقدار لامكن ان نفرض منها خطان متوازيان
احدهما غير متناه والاخر متناه فاذا مال الخط المتناهي عن الموازاة الى المسامتة فلا بد وان يحدث
في الخط الذي هو غير متناه نقطة هي اول النقطة المسامتة لكن ذلك ممتنع في الخط الذي هو غير متناه
لان كل نقطة فرضتها فيه وجعلتها اول النقطة المسامتة كانت المسامتة مع النقطة التي فوقها حاصلة
قبل المسامتة معها فاذن يلزم ان يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول النقطة المسامتة وان
لا يحصل وهو محال وهذا المحال انما لزم من فرض ذلك الخط غير متناه فاذن فرض خط غير متناه محال
يكون باطلا وهو المطلوب الوجه الثاني في بيان ان الاجسام يجب ان يكون متناهية انه لو كانت الاجسام
غير متناهية لكنا ان نفرض فيها خطا غير متناه ويكون ذلك الخط خط ا ب اسا ع ا د ب
ثم لنا ان نفرض في وسط هذا الخط نقطتين احداهما ج والاخرى نقطة د فيكون خط ا ج من جانب
متناه ومن جانب اخر غير متناه وخط د ا ايضا كذلك لكن خط ا ج اقل من خط د ا بمقدار خط د ج ويكون
ذلك المقدار متناهيا واذا انطبقنا خط ا ج على خط د ا فنقول عدد الاشبار الموجودة في الخط الناقص ان كانت
مساوية لعدد الاشبار الموجودة في الخط الزائد كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وان
كانت انقص منه فذلك التفاوت اما ان يظهر في الجانب المتناهي او في الجانب الغير المتناهي ولا جائز
مع انا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الاعداد في هذا الجانب المتناهي فوجب ان يظهر التفاوت في
الجانب الاخر ومع فرض التطبيق بحسب مراتب الاعداد ان يكون الشبر الاول من هذه الجملة مقابلا بالشبر
الاول من الجملة الثانية والشبر الثاني من هذه الجملة مقابلا بالشبر الثاني من تلك الجملة وهكذا هذه
الدقيقة معلومة حتى يتم البرهان فاذا حصل التطابق من هذا الجانب وجب ان لا يظهر التفاوت الا
من الجانب الاخر وحينئذ ينقطع الجملة الناقصة من ذلك الجانب والزائدة زادت عليه بجزء واحد فتكون الجملة
الزائدة ايضا متناهية وهو المطلوب فثبت بهذين البرهانين ان كل جسم فهو متناه في المقدار واما
المقدمة الثانية وهي في بيان ان كل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث فالدليل عليه ان كل ما كان
متناهيا في المقدار فانه لا يمتنع في العقل فرض وجوده ازيد من ذلك المقدار بذراع او انقص منه

بذرة والعلم بجوازه لذلك ضروري فاذا استقرينا المقادير اشكالها على حصول ذلك المقدار وحصول
الازيد منه وحصول الانقص منه استوى رجحان ذلك المقدار على ما هو ازيد منه او انقص منه لا بتخصيص مخصص
واجبا فادره الاشد بيح اصطرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو مع ذكرنا في البرهان الاول
ان كل ما كان فعلا للفاعل المختار فهو محدث فاذن ثبت ان كل جسم فهو متناه في المقدار وثبت ان
كل ما كان متناهيا في المقدار فهو محتاج في وجوده الى الفاعل المختار وثبت ان كل ما كان محتاجا في
وجوده الى الفاعل المختار فهو محدث فيلزم القول بان كل جسم محدث البرهان ٣ في حدوث الاجسام
ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما ساكنا في حيز معين ولو كان في الازل ساكنا في حيز معين لامتنع
خروجه عنه لكان يلزم ان يمتنع على كل فرد واحد من افراد الاجسام كونه متحركا وما كان هذا كذلك كان
باطلا فكان القول بكون الجسم ازليا باطلا اما المقدمة الاولى وهو قولنا الجسم لو كان ازليا لكان
في الازل ساكنا في حيز معين فهي ظاهرة بل بديهية لانا قد ذكرنا ان المراد من المتحيز ما يكون بحيث يشار
اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك وكل موجود هذا شانه وصفته فانه لا بد وان يكون مختصا
بجهة معينة ومكان معين فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل ساكنا في حيز معين ولو كان
لكان حصوله في ذلك الحيز ازليا وقد بينا في البرهان الثاني ان الازلي لا يزول لكان يمتنع عليه زوال ذلك
الحصول واذا امتنع زواله امتنعت الحركة عليها فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكانت الحركة ممتنعة عليه
اما في الاجسام المشاهدة فالحس دل على جواز الحركة عليها واما في الاجسام الغائبة فبالبرهان
الذي ذكرناه في البرهان الاول فظهر ان الجسم يمتنع ان يكون ازليا البرهان ٤ في حدوث ما سوى
الله تعالى نقول كل ما سوى الموجود الواحد فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث فاذن كل
ما سوى الموجود الواحد فانه محدث اما المقدمة الاولى وهي قولنا كل ما سوى الموجود الواحد فهو ممكن
لذاته فنقول الدليل عليه انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته فلا بد وان يكونا مشتركين
في الوجوب الذاتي ولا بد وان يكونا غير مشتركين في التعيين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فاذن
يكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذاتي الذي حصلت به المشاركة ومن التعيين الذي حصلت به الممايزة
لكن كل مركب فانه مفتقر في حقيقته وتحققه الى كل واحد من جزئيه وكل واحد من جزئيه مغاير له لان الكل
مغاير لكل واحد من اجزائه فاذن كل مركب فانه مفتقر في تحققه الى غيره وكل مفتقر في تحققه الى غيره فهو

ممكن



ممكن لذاته فاذن كل مركب فانه ممكن لذاته فاذن لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما
ممكنا لذاته والثاني ظ فاذن فرض موجودين واجبي الوجود محال فثبت ان كل ما
سوى الموجود الواحد يجب ان يكون ممكنا لذاته واما المقدمة الثانية وهي ان كل ما كان ممكنا
لذاته فانه يجب ان يكون محدثا ~~فبيان المقدمة الاولى ان الممكن ما يكون ماهيته قابلة~~ فالبرهان عليها
على صحته ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه مفتقر في رجحان وجوده على عدمه الى مؤثر وكل ما كان مفتقرا
في وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا بيان المقدمة الاولى ان الممكن ما يكون ماهيته قابلة
للعدم والوجود على البدل وكل ما كان كذلك امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر الا لمؤثر منفصل
وبيان المقدمة الثانية ان نقول الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال الوجود او حال العدم فان
حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال البقاء او حال الحدوث لا جائز ان يحصل حال البقاء والا
لزم ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى موجد يوجده والى مكون يكونه وذلك ممتنع لان ايجاد
الموجود وتحصيل الحاصل ممتنع في بديهة العقل فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما حال
حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل مفتقر في وجوده الى المؤثر انه
يكون محدثا فثبت ان كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته وثبت ان كل ما كان ممكنا لذاته
فهو مفتقر في وجوده الى المؤثر وثبت ان كل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر فهو محدث فاذن
يلزم من هذا البرهان ان كل ما سوى الموجود الواحد لا بد وان يكون محدثا وهذا البرهان يفيد
حدوث الاجسام والاعراض والعقول والنفوس والهيولى وغيرها وان واجب الوجود واحد
فهو برهان عظيم واف باكثر المباحث الالهية فان قيل لا نسلم ان ما سوى الموجود الواحد ممكن
لذاته قوله لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لكانا مشتركين في الوجوب
الذاتي ومتباينين في التعيين فيلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فيلزم ان يكون الواجب
لذاته ممكنا لذاته قلنا لا نسلم انه يلزم من فرض كون كل واحد منهما واجبا لذاته وقوع التركيب في
بيانه من وجوه احدها ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا فيكون كل واحد منهما
مشاركا للاخر في وصف سلبي ويكون كل واحد منهما مباينا للاخر في تمام الماهية والاشتراك في
الوصف السلبي لا يوجب التركيب في الماهية بدليل ان كل ماهيتين بسيطتين فلا بد وان يشتركا في سلب

كل ما عداها منها فلو كان الاشتراك في السلوب يوجب وقوع الكثرة في الماهية لزم ان يكون كل بسيط
مركبا وذلك مح فعلمنا ان بتقدير ان يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا لا يلزم وقوع الكثرة فما
الدليل على ان الوجوب ليس وصفا سلبيا ثم الذي يدل على ان الوجوب وصف سلبي وجوه احدها ان
الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا لكان مساويا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في
ماهيتها المخصوصة وما به المشاركة غير ما به المباينة فالوجوب بالذات لو كان امرا ثبوتيا لكان مجموع
مغايرة لوجوده فانضاف ماهية لوجوده اما ان يكون واجبا واما ان لا يكون فان لم يكن واجبا
كان الوجوب الذاتي ممكن الوجود لذاته فكان الواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته وذلك
مح وان كان واجبا فنفس الوجوب صفة لاخرى فتلك الماهية بذلك الوجوب فيكون وجوب ذلك الوجوب
مغايرا له ويكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو مح وثانيها ان الوجوب لو كان وصفا
ثبوتيا لكان اما عبارة عن تمام الحقيقة المحكوم عليها بالوجوب واما ان يكون جزءا من تلك الحقيقة
واما ان يكون امرا خارجا عن تلك الحقيقة والاقسام الثلثة باطلة فالقول بكون الوجوب امرا ثبوتيا
باطل وانما قلنا انه يمتنع ان يكون الوجوب تمام تلك الحقيقة والماهية وذلك لان تلك الماهية المحكوم
عليها بانها واجبة والموضوع يمتنع ان يكون عين المحمول ولان ماهية واجب الوجود غير معلومة و
الوجوب معلوم والمعلوم ليس نفس ما هو غير معلوم وانما قلنا انه يمتنع كون جزء الوجود جزءا من تلك
الحقيقة لان على هذا التقدير يكون تلك الحقيقة مركبة وقد بينتم ان كل مركب فهو ممكن فاذن يلزم ان
يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وانما قلنا انه يمتنع ان يكون الوجوب صفة خارجة عن تلك الحقيقة
لان كل ما كان صفة خارجة عن الحقيقة مفتقرة اليها كان تحققه متوقفا على تحقق تلك الحقيقة وكل ما
كان كذلك كان ممكنا لذاته فذلك الوجوب بالذات ممكن لذاته واذا كان الوجوب ممكنا بالذات
كان الواجب بالذات اولى ان يكون ممكنا بالذات فثبت ان الاقسام الثلثة باطلة فكان القول
بكون الوجوب امرا ثبوتيا باطلا وثالثها ان الوجوب محمول على العدم والمحمول على العدم يمتنع ان
يكون ثابتا فالوجوب يمتنع ان يكون ثابتا وانما قلنا ان الوجوب محمول على العدم لان كل ما صدق عليه
انه يمتنع ان يوجد يصدق عليه انه لا يوجد فالوجوب محمول على اللاوجود فثبت ان مفهوم الوجوب
محمول على العدم وانما قلنا ان المحمول على العدم يمتنع ان يكون ثابتا لانه لو ثبت في بداهة العقول ان

بتمام



قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض مح فثبت بهذه البراهين الثلثة ان الوجوب صفة عدمية وثبت
ان الاشتراك في الصفات العدمية لا يوجب وقوع الكثرة في الماهية فثبت انه لا يلزم من اشتراك
الشيئين في الوجوب وقوع التركيب في ماهيتهما السؤال الثاني هب انا سلمنا ان الوجوب صفة
ثبوتية لكن لا نسلم ان التعين امر ثبوتي بل نقول التعين ليس امرا ثبوتيا واذا كان كذلك لم يلزم من
حصول المباينة في التعين وقوع التركيب في الماهية والذي يدل على ان التعين ليس امرا ثبوتيا
وجوه احدها ان تعين كل شيء متعين غير تعين المتعين الاخر والا لكان تعين كل متعين عين
تعين غيره وعلى هذا التقدير يلزم ان يكون تلك الاشياء كلها متعينة بتعين واحد وهو مح واذا ثبت
هذا فنقول لو كان التعين امرا ثبوتيا لكان مساويا في ماهية كونه تعينا لكل واحد من تلك الافراد ومباينا للاخر
بخصوصيته فيلزم ان يكون تعين المتعين زائدا عليه ثم الكلام في الثاني كما في الاول فيلزم التسلسل وهو مح
وثانيها ان التعين لو كان زائدا على الذات لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعين بهذه
الذات دون تلك الذات يتوقف على امتياز هذه الذات عن تلك الذات لكن امتياز هذه
الذات عن تلك الذات يتوقف على تعين هذه الذات وتلك الذات فلو كان تعين هذه الذات
وتعين تلك الذات معللا لذلك الذات لزم الدور وهو مح وثالثها لو كان التعين وصفا زائدا
على الذات لكان المتعين لم يكن في نفسه شيئا واحدا بل كان شيئين احدهما تلك الذات والثاني
الصفة المسماة بالتعين القائمة بالذات فاذا كانا شيئين فلكل واحد منهما تعين اخر فلا يكون ذلك
الشيء شيئين بل اربعة ثم لكل واحد من تلك الاربعة تعين اخر فلا يكون ذلك اربعة بل ثمانية و
هلم جرا فيلزم في ذلك الشيء الذي حكمنا عليه بانه واحد انه ليس بواحد بل اعداد غير متناهية و
ذلك مح لان الواحد لا يكون عددا وايضا فالكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فلو لم يكن هناك
وحدة لكن ههنا الوحدة ههنا تعين فلا يكون الوحدة وحدة هف ورابعها ان التعين عبارة عن
انه ليس هو ذلك الاخر ومفهوم انه ليس هو الاخر مفهوم سلبي لا ثبوتي فثبت بهذه الدلائل ان التعين
يمتنع ان يكون امرا ثبوتيا واذا ثبت فنقول لم لا يجوز ان يقال الشيئان اللذان يكون كل واحد
منهما واجبا لذاته لم لا يجوز ان يقال انهما يشتركان في تمام الماهية وهو الوجوب ويتباينان
بالتعين لان التعين امر عدمي وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب في الماهية السؤال

ولئن سلمنا انه يلزم من حصول الاشتراك في الوجوب وحصول التباين في التعين وقوع الكثرة
في الماهية لكن هذه الكثرة لازمة سواء قلنا بان واجب الوجود واحد او لم نقل به بيانه ان وجود احدها
اثر لاشك انه ههنا لوازم وملزومات فان الثلثة مستلزمة لذاتها لمعنى الفردية والاربعة مستلزمة
لذاتها لمعنى الزوجية والسواد لذاته مناف للبياض فهذه الاستلزامات الذاتية وجوبات ذاتية
هي انواع كثيرة فاذن واجب الوجود لذاته اكثر من واحد وثانيها هب ان واجب الوجود لذاته
ليس الا الواحد لكن الواجب لغيره فيه كثرة ثم الواجب لذاته يشارك الواجب لغيره في مسمى كونه
واجبا ويباينه بخصوص كونه واجبا لذاته وما به المشاركة مغاير لما به المباينة فالواجب لذاته
مركب في ماهيته فيعود الكلام المذكور وثالثها ان واجب الوجود لذاته يباين في كونه
موجودا سائر الموجودات ويباينها بتعينه فذلك التعين اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا فان كان ذلك
التعين سلبيا يكون هو من حيث انه هو هو غير موجود اذ لا تمايز في العدم فاذن ذلك التعين الذي به
باين غيره امر ثبوتي فاذن هو مركب من الوجود الذي به شارك غيره ومن التعين الذي امتاز
عن غيره فيلزم وقوع الكثرة في ذاته الثالث انه هب انه يلزم من ذلك وقوع الكثرة في ذات كل
واحد منها لكن لم لا يجوز ان يقال كل واحد من جزئي ذاته واجب لذاته وذلك المجموع يجب لوجوب
جزئيه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من تجويز ... سلمنا ان ما سوى الواحد ممكن لذاته فلم قلتم ان
كل ممكن لذاته محدث قوله لان كل ما كان ممكنا لذاته فانه محتاج الى المؤثر وكل محتاج الى المؤثر
فهو محدث قلنا اما المقدمة ١ وهي ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه محتاج الى المؤثر فسيجيء البحث عنها
هذا في مسئلة اثبات الصانع ان شاء الله تعالى واما المقدمة ٢ وهي قوله ان كل ما كان محتاجا
الى المؤثر فهو محدث فمنا لم قوله حاجة الاثر الى المؤثر اما ان يحصل حال البقاء او حال الحدوث
او حال العدم قلنا الكلام عليه من وجهين الاول انه منقوض بالحلول فانه يبقى مفتقرا الى العلة
حال بقائه وكذا المشروط يبقى مفتقرا الى الشرط حال بقائه وكذا الماهية ابدا محتاجة الى علة
مع كون كل واحد منها ازليا ومن النقوض اللازمة الى البقاء بقاء الشيء اما على وجوده او على
عدمه وبقاء الشيء على وجوده ممتنع ان يكون متقدما عليه لانه لا معنى للبقاء الا نفس
حصوله في الزمان الثاني وحصول الشيء في الزمان الثاني لو كان زائدا عليه لكان ذلك

الزائد

صفة
الزائد حاصلا في ذلك الزمان فيلزم التسلسل وهو محال واما بقاء الشيء على عدمه يمتنع ان يكون
ثبوتيا زائدا عليه والا لزم قيام الموجود بالمعدوم فثبت ان الامكان قد يريد بقاء الشيء
وثبت ان بقاء الشيء مفتقر الى الشيء فثبت ان الامكان قد يعلل به الشيء حال بقاء الشيء
الوجه ٢ من الكلام على ذلك الدليل انا نعارض بوجوه اخر من الدلائل الوجه ١ ان تقدم
الفعل زمانيا في وجوده وعدم الفاعلية زمانا في الشيء يمتنع ان يكون شرطا له
فالعدم السابق يمتنع ان يكون شرطا لكون الفعل فعلا ولكون الفاعل فاعلا فاذن كون الفعل
فعلا وكون الفاعل فاعلا يمكن التحقق بدون العدم السابق وذلك هو المطلوب الوجه ٢ ان الامر
حال بقائه ممكن الوجود فلا بد له من مؤثر فالشيء حال بقائه مفتقر الى المؤثر وانما قلنا ان الامر
حال بقائه ممكن الوجود لان المراد من الامكان كون تلك الماهية في نفسها قابلة للوجود والعدم
وكونها في نفسها غير متباينة من الامرين فتلك الماهية من حيث هي هي ان كانت متباينة من قبول
العدم وجب ان يكون كذلك ابدا وان كانت هويتها من حيث هي هي لا تأبى عن قبول العدم كانت
هذه الحالة باقية ابدا فكان ممكنا ابدا دائما ان الممكن لا بد له من مؤثر فقط اذا ظهرت
المقدمتان ثبت ان الممكن حال بقائه مفتقر الى المؤثر وذلك يقتضي ان الافتقار الى
المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث الوجه ٣ ان الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا بعدمه وهذه
المسبوقية صفة من صفات الشيء وحكم عن ثبوته وصفة الشيء مفتقرة الثبوت الى تحقق الموصوف
فحدوث الشيء مفتقر الى وجوده ثم ان وجوده مفتقر الى تأثير المؤثر فيه الذي هو مفتقر الى احتياج
الاثر الى المؤثر الذي هو مفتقر الى علته وذلك الاحتياج والجزء من تلك العلة والجزء شرط تلك
العلة فلو كان الحدوث علة للحاجة او جزءا من تلك العلة او شرطا لتلك العلة لزم تأخر
الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال فعلمنا انه لا مدخل للحدوث في حصول احتياج الاثر الى المؤثر
الوجه ٤ وهو ان الممكن الخاص هو الذي يصدق عليه انه يمكن وجوده ويمكن عدمه واذا ثبت هذا
فنقول كون العدم ممكنا له اما ان يكون محوجا الى المؤثر او لا يكون كذلك فاذا كان الاول كان
العدم الممكن المستمر من الازل الى الابد محتاجا الى المرجح فثبت ان الشيء حال استمراره قد يفتقر
الى المؤثر وان كان ٢ فهو باطل لان ماهية الامكان الخاص واحدة في جانبي الوجود والعدم

فان لم يكن في جانب العدم محوجا الى المرجح فكذا في جانب الوجود وجب ان لا يحتاج الى المؤثر وح
يلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو محال الوجه ٥ ان الممكنات لا بد وان تنتهي في سلسلة الحاجة
الى واجب الوجود فنقول واجب الوجود اما ان يكون مستجمعا لجميع الامور المعتبرة في المؤثرية في الازل
او ما كان مستجمعا لجميع تلك الامور في الازل فان كان الاول لزم من دوام المؤثر دوام جميع تلك الامور
المعتبرة في المؤثرية دوام اثاره وعلى هذا التقدير يثبت ان استناد الاثر الى المؤثر لا يتوقف على كون
الاثر حادثا واما ان قلنا بانه تعالى ما كان مستجمعا في الازل لجميع الامور المعتبرة في المؤثرية فح
يكون حصول تلك الامور المعتبرة في المؤثرية حادثا ثم الكلام في كيفية حدوثها كما في الاول فيلزم
التسلسل وهو محال الوجه ٦ انا اذا تصورنا امرا حادثا مع وجوب ان يحدث لذاته قطعنا بانه لا
حاجة له في حدوثه الى مرجح لانه لما كان مترجحا لذاته فالمترجح لذاته وبذاته يمتنع استناده الى المرجح
الخارجي واما اذا تصورنا موجودا باقيا واعتقدنا ان الوجود بالنسبة اليه كالعدم قطعنا بانه لا بد
من المرجح وهذا يدل على ان علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث الوجه ٧ ان المحدث له امور
ثلثة الوجود الحاصل في الحال والعدم السابق وكون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم فنقول
المحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق فانه نفي محض وهو متقدم لحصول التاثير وليس هو ايضا
كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم فان كون هذا الوجود مسبوقا بالعدم امر واجب لذاته ممتنع التغير
فالواجب لذاته لا يحتاج الى المؤثر فلم يبق الا ان يقال المحتاج الى المؤثر هو الوجود الحاصل في الحال
فنقول لا جائز ان يكون المحتاج الى المؤثر مطلق الوجود والا لكان الواجب لذاته مفتقرا الى المؤثر
ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال المحتاج الى المؤثر هو الوجود الممكن وان الحدوث ساقط
عن درجة الاعتبار بالكلية الوجه ٨ ان الصفات الخارجة اللازمة للماهية كالزوجية للاربعة و
الفردية للخمسة لا بد وان يكون ممكنة في نفسها لانه لا يعقل وجود هذه الصفات على سبيل الانفراد
والاستقلال بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهذه الماهيات وكل ما لا يكون مستقلا بنفسه ولا منفردا
بذاته فانه لا بد وان يكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فاذن هذه اللوازم معلولة لتلك الماهيات
ثم ان تلك الماهيات فقط ما كانت خالية عن هذه اللوازم فان الاربعة لا يعقل ان تكون منفكة
عن الزوجية والخمسة لا يكون منفكة عن الفردية وقد ثبت في هذه الصورة استناد الشيء الى غيره

مع كون الاثر دائما بدوام المؤثر فهذه الدلائل الثمانية دالة على انه لا يلزم من افتقار الشيء وجوده
وثبوته الى غيره كون الاثر حادثا ثم نقول لما ذكرتم من الدلائل معارض بكون الله تعالى عالما بالعلم
قادرا بالقدرة فان علم الله تعالى ان كان واجبا لذاته وذاته ايضا واجبة لذاتها فقد حصل وجود
كل واحد منهما واجب لذاته وذلك يبطل المقدمة الاولى من مقدمات دليلكم وان كان علم الله تعالى
ليس واجبا لذاته بل ممكنا لذاته واجبا بوجوب ذاته مع ان علمه قديم كان ذلك اعترافا بكون الاثر
والمؤثر دائمين وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات دليلكم والجواب قوله ما الدليل على
الوجوب امر ثبوتي قلنا يدل عليه وجهان الاول ان الوجوب تاكد الوجود فلو كان الوجود عدميا
لكان احد النقيضين سببا لتاكد الاخر وانه محال الثاني ان الوجوب نقيض اللاوجوب والداخل
تحت اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص والممتنع معدوم والممكن الخاص يجوز ان يكون
معدوما فاذن اللاوجوب محمول على المعدوم فيكون معدوما فاذا كان اللاوجوب معدوما كان
الوجوب موجودا ضرورة ان احد النقيضين لا بد وان يكون ثابتا اما المعارضات فانها باسرها
معارضة بوجه واحد وهو ان الوجوب لو كان عدما محضا في الخارج لم يكن الشيء في الخارج موصوفا
بانه واجب فهذا ينفي نفي واجب الوجود لذاته وانه محال قوله ما الدليل على ان التعين امر ثبوتي
قلنا الدليل عليه ان هذا الانسان يساوي ذلك الانسان في كونه انسانا ولا يباينه في كونه
هذا وذلك وما به المشاركة غير ما به المباينة فالتعين امر زائد على الماهية ثم ذلك الزائد لا يجوز
ان يكون عدميا ويدل عليه وجهان الاول ان التعين جزء من ماهية المتعين والمتعين من حيث انه
ذلك المتعين موجود وجزء الموجود موجود فالتعين امر موجود الثاني ان التعين لو كان عدما
لم يكن عدما اي صفة اتفق بل كان عبارة عن كون هذا الشيء ليس هو ذلك الشيء فاذا فرضنا
تعين هذا العدم تعين ذاك الشخص ذاك لانه كان عدما كان تعين هذا عدما للعدم وعدم
العدم وجود فتعين هذا امر موجود وان كان تعين ذاك امرا وجوديا كان ذلك التعين امرا
موجودا فثبت ان احد التعينين امر موجود واذا كان كذلك وجب ان يكون كل تعين امرا موجودا
لان حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة اما المعارضة الاولى فجوابها ان الماهية
والتعين اذا اجتمعا فاما ان يفتقر التعين الى الماهية حال كونها ماهية معينة وما يفتقر الماهية الى التعين

صار الشيء متعينا وبهذا الطريق ينحط الشبه لا يقال ان لم يلزم التسلسل لكنه يلزم الدور لانا نقول الدور
انما يلزم لو كانت ماهية كل واحد منهما سبب ماهية الاخر لكنا لا نقول ذلك بل نقول ماهية كل واحد منهما
سبب لتعين الاخر وذلك لا يوجب الدور وبهذا الطريق يخرج عن بقية المعارضات قوله كون
الثلاثة فردا والاربعة زوجا امر واجب بل في ما فاذن واجب الوجود اكثر من واحد قلنا مرادنا
من قولنا واجب الوجود لذاته الموجود الذي يكون مستقلا ومستندا لذاته وتحققه وهذه صفات
يكون لاحقة الماهيات فلا يكون واجبة لذواتها قوله الواجب لذاته شارك الواجب لغيره في
مسمى الوجوب قلنا لكنه مما زعمه بعيد يلتبس على هذا التقدير لا يلزم الكثرة قوله الواجب لذاته شارك
الممكن لذاته في مسمى الوجود ويمتاز عنه في التعين فيلزم الكثرة قلنا مذهبنا ان الوجود الذي به
المشاركة مغاير للماهية المخصوصة التي بها الامتياز لكنكم لا تجوزون ان يكون تلك الماهية مستلزمة لذلك
الوجود الا انه بقي هنا اشكال وهو انكم لما جعلتم تلك الماهية علة لذلك الوجود مع كون الماهية و
الوجود دائمين فقد اعترفتم بان اسناد الاثر الى المؤثر لا يتوقف على الحدوث وهذا الاشكال
مما تحير الله تعالى فيه قوله لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الموجودين الواجبين يكون مركبا من
الوجوب الذي به المشاركة ومن التعين الذي به الممايزة الا ان كل واحد من هذين الجزئين
يكون واجبا لذاته ومع يكون المركب واجبا لوجود كل واحد من جزئيه قلنا هذا باطل من وجهين
الاول هو انا اذا اخذنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لزم كون كل
واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته غير واجب لذاته وذلك ممتنع
واذا لزم المحال من هذا التقدير كان هذا التقدير [illegible] الثاني لو فرضنا كل واحد من
ذينك الجزئين واجبا حيث كان في الوجوب ومتباينان في الخصوصية فيلزم كون كل واحد من
ذينك الجزئين مركبا من اجزاء لا نهاية لها واما الوجوه التي ذكروها في بيان ان الافتقار قد
يحصل حال البقاء فنقول دليلنا اقوى من الوجوه التي ذكرتم وذلك انا اذا اسندنا الباقي حال
بقائه الى المؤثر فذلك المؤثر اما ان يبقى له يصدر عنه اثر او يبقى له يصدر عنه اثر فان لم يصدر عنه
اثر لم يكن مؤثرا وان صدر عنه اثر فذلك الاثر اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك او يصدق
عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان صدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك لزم ان يقال الموجد

حصل في هذا الوقت سواء كان ذلك الشيء حاصلا قبل ذلك وهذا غير معقول واما ان يصدق عليه
انه ما كان حاصلا قبل هذا الوقت فهذا الاثر يكون حادثا فثبت انه لا افتقار للاستناد الى المؤثر
هو الحادث لا الباقي وهذه نكتة جلية قوية في بيان ان اسناد الاثر الى المؤثر لا يحصل حال
الحدوث واما الجواب عن تلك الوجوه على سبيل التفصيل فمذكور في المطولات قوله كيف يكون
تعالى عالما باهم قادرا ابداعه فهذا السؤال الصعب وهو مما نتحير فيه البرهان [illegible]
في حدوث الاجسام لو كان الجسم قديما لكان قدمه اما ان يكون عين كونه جسما واما ان يكون مغايرا
لكونه جسما والقسمان باطلان فبطل القول بكون الجسم قديما وانما قلنا لا يجوز قدم الجسم عين كونه
جسما لانه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسما علما قديما فكما ان العلم بكونه جسما ضروري لزم ان
يكون العلم بكونه قديما ضروريا ولما بطل ذلك بطل هذا القسم وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون
قدم الجسم زائدا على كونه جسما لان ذلك الزائد ان كان قديما لزم ان يكون قدمه زائدا عليه
ولزم التسلسل وان كان حادثا فكل حادث فله اول وكل قديم لا اول له فلو كان قدم القديم عبارة
عن ذلك الحادث يلزم ان يكون ذلك الشيء له اول وان لا يكون له اول وهو محال فان قيل
يكون حادثا قلنا الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال والعدم السابق فلا يحصل
العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فانه لا معنى له الا نفس وجوده
فظهر الفرق وهذا وجه جلي وفيه مباحثات دقيقة ولنذكر هنا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث
الاجسام حجة القائلون بالقديم بوجوه احدها لا شك ان الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة الى
واجب الوجود فنقول كل ما لا بد منه في كونه سبحانه مؤثرا في آثاره اما انه كان حاصلا في الازل او
ما كان حاصلا في الازل فان كان كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا في الازل فاما ان يجب حصولها
حصول الاثار او لا يجب فان وجب لزم من دوامه دوام آثاره وان لم يجب كان وجوده مع عدم تلك الاثار
جائزا فلنفرض انه مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها
فاختصاص ذلك الوقت بالوجود دون الوقت الآخر اما ان يتوقف على اختصاص بامر ما لاجله كان
هو اولى بوجود ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في
المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذن كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل

وقد كنا فرضناه حاصلا هذا خلف وان كان الثاني كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على
الآخر من غير مرجح اصلا وهو محال هذا اذا قلنا بان كل ما لا بد منه في المؤثرية كان حاصلا ازلا فاما اذا
قلنا بان كل ذلك ما كان حاصلا في الازل بل حدث شيء فيما لا يزال بعد ان لم يكن فاما ان يفتقر
الحدوث الى المؤثر او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن مرجح وان افتقر نقلنا الكلام الى كيفية
احداث تلك الامور ويلزم التسلسل وهو محال هذا هو العمدة الكبرى للخصوم اجاب المتكلمون عنه من وجوه
احدها انه لا يجوز ان يقال لم لا يحدث العالم الا انما حدث في الوقت المعين لان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاده
في ذلك الوقت دون سائر الاوقات وليس لاحد ان يقول لم تعلقت الارادة باحداث العالم
في ذلك الوقت ولم تتعلق ارادته باحداثه في سائر الاوقات وذلك لان تلك الارادة بعينها
ومهيتها المخصوصة اقتضت التعلق باحداث العالم في ذلك الوقت والماهيات لا تعلل وثانيها انه
تعالى عالم بجميع الجزئيات فكان علمه القديم متعلقا بان العالم في اي الاوقات يوجد وفي ايها
لا يوجد والارادة لا تتعلق بالشيء الا على وفق العلم فلهذا السبب تعلقت ارادة الله تعالى باحداث
العالم في الوقت الذي علم وقوعه ولم تتعلق باحداثه في سائر الاوقات وثالثها انه لا يبعد ان
يقال ان ذلك الوقت اختص بحكمة خفية لاجلها خصصه الله سبحانه وتعالى باحداث العالم في ذلك الوقت
دون سائر الاوقات واذا كان هذا الاحتمال قائما سقطت المطالبة ورابعها ان احداث العالم
في الازل محال لان الاحداث عبارة عن جعله موجودا بعد ان كان معدوما وذلك يستدعي سبق العدم
والازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير فكان الجمع بينهما محالا وخامسها ان العالم قبل ذلك الوقت
ما كان ممكنا بل كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا في ذلك الوقت وسادسها ان الفاعل المختار يمكنه
ان يرجح احد المقدورين على الآخر من غير مرجح كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر من غير مرجح قالت الفلاسفة لو تاملتم حق
التامل في الحجة التي ذكرناها لما اوردتم هذه الاجوبة وذلك لان حاصل هذه الاجوبة يرجع
الى حرف واحد وهو ان كل ما لا بد منه في ايجاد العالم ما كان حاصلا في الازل اما الجواب الاول
فلانكم قلتم بان ارادة الله تعالى ان تعلقت بايجاد العالم في ذلك الوقت المعين دون ذلك الوقت
المعين ما كان حاصلا في الازل فاذن العالم انما لم يوجد في الازل لان حصول ذلك الوقت

شرطا وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه واما الجواب الثاني فهو ان
الوقت الذي علم الله تعالى ان العالم يوجد فيه شرط لوجود العالم وذلك الوقت ما كان حاضرا
في الازل فالعالم لم يوجد لان شرطه ما كان حاضرا في الازل واما الجواب الثالث فهو ان شرط حدوث
العالم في الوجود ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل
فالعالم لم يحصل لان شرط حصوله كان فائتا واما الجواب الرابع فهو ان انتفاء الازل شرط الايجاد
وهذا الشرط ما كان حاصلا في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه واما الجواب الخامس فهو ان حصول
الوقت الذي حدث فيه امكان العالم شرط الايجاد وهذا الشرط ما كان حاصلا في الازل ففات
الايجاد لفوات شرطه واما الجواب السادس فهو ان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فمعناه
ان دخول العالم في الوجود يتوقف على ذلك الترجيح ثم ان ذلك الترجيح ما كان حاصلا في الازل
ففات الايجاد لفوات شرطه فثبت ان هذه الاجوبة الستة كلها راجعة الى حرف واحد وهو اختيار
احد القسمين المذكورين وهو ان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل لكنا ذكرنا
هذا القسم وابطلناه بان تلك الامور لما لم تكن حاصلة في الازل ثم حدثت فان كان حدوثها
غنيا عن المرجح لزم نفي الصانع وان افتقر الى المرجح عاد التقسيم الاول فيه ويلزم التسلسل فهذا هو
لب الاجوبة عن تلك الحجة اليقينية اصلا ثم انا بعد هذا نبطل كل واحد من تلك الاجوبة على سبيل التفصيل
اما الجواب الاول فهو ضعيف من وجهين الاول ان الارادة القديمة المتعلقة بايجاد العالم في الوقت المعين اما ان
تكون صالحة للتعلق بايجاد العالم في وقت آخر واما ان لا تكون صالحة لذلك فان كان الحق هو
الاول كانت الارادة صالحة للتعلق بايجاد العالم في هذا الوقت وصالحة للتعلق بايجاد العالم
في سائر الاوقات فترجيح بعض التعلقات على ما سواه ان لم يفتقر الى المرجح فقد ترجح الممكن لا عن مرجح
وان افتقر الى المرجح كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وان كان الحق هو القسم الثاني فهو ان
تلك الارادة المتعلقة بايجاد العالم في ذلك الوقت ما كانت صالحة للتعلق بايجاد العالم في
وقت آخر فح لا يكون هذا المؤثر فاعلا مختارا بل مؤثرا موجبا بالذات واذا كان موجبا امتنع تخلف
المعلول عنه فهذا ينفي القول بقدم العالم لا بحدوثه الوجه الثاني تعلق ارادة الله تعالى بايجاد العالم
اما ان لا يكون مشروطا بوقت واما ان يكون مشروطا بوقت معين فان لم يكن مشروطا بوقت معين فهذا

معناه انه تعالى في الازل اراد ايجاد العالم من غير ان تكون الارادة مخصصة بوقت معين واذا
كانت الارادة غير متعينة بوقت معين البتة وما كانت مشروطة بشرط فاذا ثبتت البتة وجب حصول الاثر
مع هذه الارادة فكان القدم لازما واما ان كانت الارادة مشروطة بوقت معين مثل ان يقال انه تعالى
اراد ايجاد العالم في وقت معين وذلك الوقت ان كان حاضرا في الازل لزم حضوره لان المراد في
الازل وان لم يكن حاضرا في الازل كان حادثا ثم ننقل الكلام الى كيفية ارادته لاحداث ذلك
الوقت فان كانت تلك الارادة مشروطة بوقت اخر لزم التسلسل وهو مح واما الجواب ٢ فهو ايضا
من وجهين آ ان العلم بحدوث العالم في ذلك الوقت تبع لحدوث العالم في ذلك الوقت لان العلم
يتبع المعلوم وحدوث العالم في ذلك الوقت تبع لارادة احداثه في ذلك الوقت فلو جعلنا ارادة
احداثه في ذلك الوقت تبعا للعلم بوقوع العالم في ذلك الوقت لزم الدور ب ان علم الله تعالى
بحدوث العالم في وقت معين وبعدم حدوثه في وقت آخر ونحوه المعلوم مح فح يمتنع عقلا ان لا يحدث
في الوقت الذي علم الله حدوثه فيه ويمتنع عقلا ان يحدثه في الوقت الذي علم انه لا يحدث فيه فحينئذ
لا يكون فاعلا مختارا بل موجبا بالذات واما الجواب ٣ وهو ان حدوث العالم انما اختص بذلك
الوقت لاختصاص الوقت بمصلحة لا توجد في سائر الاوقات فهو ايضا ضعيف من وجهين آ ان حدوث
العالم لما توقف على حصول ذلك الوقت المختص بتلك المصلحة فحدوث ذلك الوقت ان كان لا لحدوث
فهو نفي للصانع وان كان لحدوث فالسؤال عائد في انه لم يحدث قبل ذلك او بعده ويلزم التسلسل
وايضا فالمصلحة الحاصلة في ذلك الوقت ان كانت حاصلة قبل ذلك الوقت فلاجل حدوث العالم
كان حاصلا قبل ذلك الوقت فيلزم ان يحدث العالم قبل ان حدث وهو مح وان قلنا ان تلك المصلحة
ما كانت حاصلة قبل ذلك وانما حصلت في ذلك الوقت فاما ان يقال انه حدثت تلك المصلحة في
ذلك الوقت مع وجوب ان يحدث او مع جواز ان يحدث فان كان الاول فحينئذ ان يحدث
الشيء لذاته واذا جاز ذلك في بعض الامور جاز مثله في كلها ويلزم نفي الصانع وهو مح وان كان
الثاني افتقر اختصاصه بذلك الوقت بتلك المصلحة الى مخصص آخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم
التسلسل وهو مح ٣ وهو ان مع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة اما ان يكون الترك ممكنا
او لا يكون الترك ممكنا فان لم يكن ممكنا كان المؤثر موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وان كان





الترك ممكنا فلما كان الترك والفعل ممكنا مع ذلك الداعي فان توقف على مرجح آخر كان الكلام فيه
كما في الاول ويلزم التسلسل وان لم يتوقف كان الممكن واقعا لا عن مرجح لانه يأتي الفعل مع هذا الداعي
تيسرا اولى بالوقوع ولا يتم الاولوية الى حد الوجوب لانا نقول لهذه الاولوية سيأتي ابطالها
في مسئلة خلق الافعال واما الجواب ٤ وهو ان حضور الازل كان مانعا من الايجاد وهو ايضا
ضعيف من وجهين آ ان معنى الازل الذي جعلتموه مانعا من الايجاد اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا
لذاته فان كان الاول امتنع زواله فكان يجب ان لا يزول وذلك الامتناع فحقق وان كان ممكنا
لذاته فلا بد لحصوله من سبب والكلام فيه كما في الاول ولا ينقطع الى ان ينتهي الى الواجب لذاته وح
يعود المحذور المذكور ب ان الازل نفي محض والنفي المحض لا يكون فيه اختلاف واعتبار فح
كونه مانعا من الفعل والايجاد واما الجواب ٥ وهو ان العالم ما كان ممكن الوجود قبل ان وجد
فهو ايضا ضعيف من وجهين آ ان هذا يقتضي ان يقال انه كان ممتنع الوجود لذاته ثم انقلب ممكنا
لذاته وهذا يقتضي انقلاب الحقائق وهو مح ب ان الماهية من حيث هي هي لا تختلف فان ثبت
كونها قابلة للوجود في بعض الاوقات ثبت انها من حيث هي هي قابلة للوجود ابدا فكانت ممكنة
ابدا فيمتنع ان يكون حصول ذلك الامكان مخصوصا بوقت دون وقت واما الجواب ٦ وهو قولهم
القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فهو ايضا ضعيف من وجهين آ انه لما استوى الامران
بالنسبة اليه ثم وقع احدهما دون الاخر من غير مرجح كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا لا اختياريا
وان جاز ذلك فليجز مثله في سائر الحوادث وذلك يقتضي استغناء الحدوث عن المرجح ب ان القادر
على الفعل والترك اذا استوى الفعل والترك بالنسبة اليه فاما ان يقال انه لا يترجح احد الطرفين على
الاخر الا اذا اختص في ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح او يقال انه يترجح احد الطرفين على الاخر و
ان لم يختص في ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح فان كان الاول فح يتوقف رجحان ذلك الطرف
على الطرف الاخر على انضياف المرجح اليه فح يعود الاشكالات اللازمة وهو ان ذلك المرجح هل كان
حاصلا في الازل او ما كان حاصلا فان كان الحق هو الثاني كان معناه انه يترجح احد مقدوريه
على الاخر من غير ان يكون ذلك الرجحان بسبب مرجح فح لا يكون ذلك الفعل واقعا باختياره بل يكون
واقعا من غير سبب وذلك يقتضي استغناء الممكن عن الفاعل وبهذا الحرف يظهر ضعف كلامهم في الحد

بالهاربين السبع اذا عن له طريقان وبالعطشان اذا اخير بين شربة قدحين لان في هذه الصورة
كل احد يعلم انه ما لم يحصل في قلبه ارادة الذهاب الخاص الى طريق وارادة شرب احد القدحين
فانه لا يرجح ذلك الطريق على الثاني ولا يرجح ذلك القدح على الثاني فظهر بهذا ان حصول الترجيح
من غير المرجح اما ان يكون محالا او ما ان يلزم منه نفي المؤثرات والتاثيرات ويوجب نفي الصانع
بالكلية وهو باطل فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة وهي في الحقيقة اعظم شبه الفلاسفة في هذه
المسئلة الشبهة الثانية لهم في المسئلة قالوا المفهوم من كون الواجب مؤثرا في العالم امر مغاير لذات
واجب الوجود ولذات العالم ويدل عليه وجوه آ انه يمكننا ان نعقل ذات واجب الوجود ونعقل ذات
العالم مع الشك في ان واجب الوجود مؤثر في العالم ومع الشك في ان ذات العالم اثر واجب
الوجود واذا امكن تعقل الذاتين حال كون المؤثرية والاثرية مجهولة علمنا ان كون الواجب
مؤثرا في وجود العالم وكون العالم اثرا لواجب الوجود وصف مغاير للذاتين وثانيها ان كون احدى
الذاتين مؤثرة في الاخرى نسبة بين الذاتين والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما والمتوقف على
الشيء مغاير له فهذه المؤثرية والاثرية وصفان مغايران للذاتين وثالثها انا نقول ان هذه
الذات مؤثرة في ذاك فنحكم على تلك الذات بالمؤثرية والمحكوم عليه مغاير للمحكوم به لا محالة و
رابعها انا نقول لهذه الذات صارت مؤثرة في الاثر الفلاني بعد انها ما كانت مؤثرة فيه فتجدد
صفة المؤثرية مع كون الذات موجودة قبل ذلك يدل على ان صفة المؤثرية مغايرة لتلك الذات
لا يقال لا يجوز ان يكون المراد من كونها مؤثرة في ذلك الاثر نفس حصول ذلك الاثر لانا نقول
انا وصفنا الاثر لاجل ان هذا المؤثر اثر في وجوده فعللنا وجوده بمؤثرية المؤثر فيه فلو كانت
مؤثرية المؤثر عبارة عن وجود الاثر لكان ذلك تعليلا لوجود الاثر بنفسه وانه ممتنع واذا ثبت ان كون
الواجب مؤثرا في وجود العالم وصف زائد على الذات فنقول لهذا الوصف لا جائز ان يكون سلبيا
لان قولنا الشيء الفلاني اثر في كذا نقيض لقولنا انه ما اثر في كذا وما كان قولنا ما اثر في
كذا سلبا محضا وجب ان يكون قولنا اثر في كذا وصفا ثبوتيا زائدا على الذات ثم نقول كونه
تعالى مؤثرا في وجود العالم اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا افتقر الى محدث فكانت
مؤثرية المؤثر في احداث تلك المؤثرية زائدة عليه ويلزم التسلسل فاذن مؤثرية الله تعالى في العالم



صفة قديمة لكن كون الشيء مؤثرا في غيره صفة اضافية لا يعقل ثبوتها الا مع ثبوت المتضايفين
فان كون الشيء موصوفا بصفة المؤثرية من غير وجود الاثر محال عقلا واذا كانت صفة المؤثرية
قديمة يلزم كون الاثر قديما وذلك يوجب القول بقدم العالم الشبهة الثالثة لهم قالوا لو
كان العالم محدثا لكان قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا فان كان واجبا
كان قبل وجوده موجودا وهو محال واذا كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لزم ان ينقلب الممتنع
لذاته ممكنا لذاته وهو محال وكما بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان العالم قبل حدوثه
كان ممكن الوجود فنقول ذلك الامكان اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية والاول باطل لان الامكان
نقيض الامتناع والامتناع عدم اذ لو كان موجودا لكان الممتنع الموصوف به او الحال فيه يكون موجودا
فثبت ان الامكان صفة ثابتة فنقول لهذا الامكان اما ان يكون عبارة عن كون القادر متمكنا
من ايجاده واما ان يكون وصفا راجعا الى ذاته والاول باطل وذلك لان القادر يمكنه ايجاد الممكنات
ولا يمكنه ايجاد المحالات فلولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عائد اليه والا لم يكن اقتداره
على ايجاد الممكنات اولى من اقتداره على المحالات فثبت ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان وثبت
ان الامكان صفة موجودة عائدة الى ذات الممكن ومن المعلوم بالبديهة ان الموصوف بالصفة
الموجودة لا بد وان يكون موجودا وذلك الشيء محل قبول امكان حدوث الاشياء هو المسمى
بالهيولى فاذن كل محدث فهو مسبوق بالهيولى وثبت في اصول الحكمة ان الهيولى اما ان يكون هو
الجسم او يكون امرا لا ينفك عن الجسمية وعلى التقديرين فالقول بقدم الجسم لازم الشبهة الرابعة
لهم قالوا كل محدث فانه لا بد وان يكون عدمه قبل وجوده ولا يجوز ان يكون تلك القبلية بنفس
ذلك العدم لان العدم الحاصل قبل والعدم الحاصل بعد سيان في كونه عدما ولا تباين بينهما
في معنى القبلية والبعدية فاذن المفهوم من القبلية امر زائد على ذات العدم وذلك الزائد لا بد
وان يكون امرا موجودا ثم ذلك الزائد ان كان محدثا فيكون مسبوقا بقبل آخر فاذن قبل كل قبل قبل
لا الى النهاية وما ذلك الا الزمان فاذن الزمان قديم وثبت في اصول الحكمة ان الزمان
من لواحق الحركة وان الحركة من لواحق الجسم فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة ومن قدم الحركة قدم الجسم الشبهة الخامسة
لهم قالوا الايجاد احسان فلو لم يكن الله تعالى موجدا في الازل لكان تاركا للجود والاحسان في

غير متناهية وذلك غير جائز وربما عبروا عنه بعبارة اخرى علة وجود العالم جود الباري وجود
الباري تعالى ازلي فيلزم ان يكون وجود العالم ازليا الشبهة الرابعة قالوا لو كان الباري تعالى
موجبا للعالم بعد ان لم يكن موجبا له لكان فاعلا بالاختيار وهذا ممتنع فذلك ممتنع اما الملازمة فبينة
بيانها تنزل عليها واما ان التالي ممتنع فلان من قصد الى ايجاد شيء فاما ان يكون ذلك الايجاد
اولى بالنسبة اليه من تركه الايجاد واما ان يكونا متساويين والاول ممتنع لان ذلك الايجاد لما
كانت تلك الاولوية حاصلة وعند الايجاد حصلت تلك الاولوية فيلزم منه ان يكون ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وهو ممتنع واما ان لم يكن الفعل اولى بالنسبة اليه من الترك امتنع ان يرجح الفعل على
الترك لان الترجيح والاستواء ضدان فالجمع بينهما ممتنع لا يقال الفعل وان لم يكن اولى من الترك
بالنسبة الى ذلك الفاعل الا انه اولى بالنسبة الى غيره لان الايجاد احسان الى الغير فهذا القدر من
الرجحان كاف في ترجيح الفعل على الترك لانا نقول ايصال الاحسان الى الغير ان كان اولى
بالنسبة اليه من عدمه عاد حديث النقص الذاتي وان لم يكن اولى عاد حديث الاستواء والجواب عن
الشبهة الرابعة ان نقول ان صح ما ذكرتم لزم ان لا يحصل في العالم شيء من التغيرات لانه يلزم من دوام
واجب الوجود ازلا وابدا دوام المعلول الاول ازلا وابدا ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني
وهلم جرا الى اخر المراتب فيلزم ان لا يحصل شيء من التغيرات وانه خلاف الحس فان قال قائل لم لا
يجوز ان يقال ان واجب الوجود عام الفيض الا ان حدوث الاثر منه يتوقف على استعداد القوابل
وحدوث هذه الاستعدادات في العالم يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل حادث
منها مسبوق باخر لا الى اول فلهذا السبب حدث هذا التغير في هذا العالم والجواب انا نقول العرض
المعين الذي حدث هذا في العالم فاما ان يفتقر في حدوثه الى سبب او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد ترجح
الممكن لا عن سبب وهو باطل بالاتفاق وان افتقر الى سبب فذلك السبب ان كان حادثا كان
الكلام في كيفية حدوثه كما في الاول فيفضي الى وجود اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة وهو
ممتنع وان كان ذلك السبب قديما فقد استند التغير الى المؤثر القديم ابتداء واذا عقلتم ذلك فلم لا
يجوز في كل العالم مثل ذلك ايضا والجواب عن الشبهة ... ان نقول المؤثرية المؤثر في الاثر لا
يجوز ان تكون وصفا زائدا على ذات المؤثر لانه لو كان كذلك لكانت تلك الصفة مفتقرة

في



تلك
في تحققها الى ذات الموصوف فيكون ممكنة في ذاتها مفتقرة الى المؤثر فتكون مؤثرية المؤثر في
المؤثرية زائدة عليها ولزم التسلسل والجواب عن الشبهة ... ان الامكان لا يمكن ان يكون صفة موجودة
ويدل عليه وجوه احدها انكم سلمتم ان الشيء قبل حدوثه ممكن الوجود فلو كان الامكان صفة موجودة
لكان اما ان يكون قائما به او بغيره لا جائز ان يقوم به والا لزم قيام الموجود بالمعدوم
ولا جائز ان يقوم بغيره لان صفة الشيء لا تحصل قائمة بغيره كما ان الحركة التي يكون الجسم
موصوفا بها يمتنع ان تكون قائمة بغير ذلك الجسم وثانيها ان اتصاف الماهية بامكان الوجود
سابق على اتصافها بالوجود فلو كان الامكان صفة موجودة لزم ان يكون اتصاف الماهية بوجود
شيء اخر سابقا على اتصافها بوجود نفسها وثالثها ان الامكان لو كان موجودا لكان مساويا
لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة فاذن ماهيته غير وجوده فاتصاف
ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الوجوب كان واجبا موجبا لذاته فيلزم ان تكون الصفة
المفتقرة لذاتها الى الغير ممكنا لذاته تكون واجبة لذاتها وهو محال وان كان ذلك الاتصاف
على الجواز لزم ان يكون للامكان امكان اخر ويفضي الى التسلسل ورابعها ان العقول الفعالة والارواح
البشرية والهيولى كلها ممكنة فيلزم افتقارها الى هيولى اخرى وهو باطل لان الممكن انما يفتقر الى الهيولى
ان لو كان محدثا لانه قبل حدوثه غير موجود فلا بد له من شيء اخر يكون موجودا قبل حدوثه حتى يكون
ذلك الشيء محلا لذلك الامكان اما العقول الفعالة والهيولى لما كانا موجودين ازلا وابدا كان
قائما به فلا تفتقر الى هيولى اخرى ولانا نقول ثبوت الامكان للماهية الممكنة يكون على سبيل الوجوب الذاتي
فاذا الامكان شرط قيام الامكان به كونه في نفسه موجودا وثبوت الامكان لا امر واجب لذاته و
ما كان شرطا لما كان واجبا لذاته اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون ثبوت الوجود
لهذه الاشياء واجبا بالذات فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال فثبت بهذه الدلائل
ان الامكان لا يعقل ان يكون صفة موجودة والجواب عن الشبهة ... ان المفهوم من القبلية لا يعقل ان
يكون صفة موجودة ويدل عليه وجوه احدها انكم سلمتم ان كل محدث فان عدمه قبل وجوده فقد جعلتم
القبلية صفة للعدم وصفة العدم لا يعقل ان تكون موجودة فالقبلية ليست صفة موجودة وثانيها ان التقدم
اضافي لا يعقل الا باعتبار الحاضر والغائب فانهما يوجدان معا فلو كان التقدم صفة موجودة لاستحال

وجودها الا مع وجود المتأخر واذا كان حصول المتقدم والمتأخر معاً لزم ان يكون حصول المتقدم والمتأخر معاً لكن المعية تنافي التقدم والتأخر فاذن القول بان القبلية صفة موجودة ينفي هذا الحكم فيكون ذلك محالاً وثالثها انا قد بينا في اول المسئلة ان الامس متقدم على اليوم وتقدم ذلك التقدم بالزمان فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم على الوجود جارياً مجرى تقدم اليوم على الامس والجواب عن الشبهة الثانية وهي قولهم الايجاد وجود قلنا هذا ينتقض بايجاد هذه الصورة لان ايجاد الحادث فانه وجود ولم يلزم منه قدم هذه الصورة لما عرفت والجواب عن الشبهة الثالثة انه لم لا يجوز ان يرجح الفاعل احد مقدوريه على الاخر من غير انتساب بكل الاول لا لدفع نقيصة بل لمحض الارادة

## المسئلة الثانية

في ان المعدوم ليس بشيء هذه المسئلة متفرعة على مسئلة اخرى وهي ان الوجود هل هو مغاير للماهية ام لا فذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري الى ان وجود كل شيء نفس ماهيته وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكماء الى ان وجود الشيء مغاير لماهيته واحتج من قال ان الوجود زائد على الماهية بوجوه الحجة الاولى ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات لوجوه الاول ان صريح العقل حاكم بانه لا واسطة بين طرفي النقيض ولولا ان مفهوم الوجود امر واحد واقع في مقابلة النفي والا لما انطلق ذلك فان قيل ان عنيتم بقولكم انه لا واسطة بين طرفي النقيض انه لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها فهذا مسلم ولكن هذا لا يقتضي كون الوجود قدراً مشتركاً بين كل الموجودات فان تحقق كل حقيقة عبارة عن خصوصية تلك الحقيقة وتعين تلك الماهية وان عنيتم به ان ههنا مفهوماً واحداً بين الموجودات هو المسمى بالموجودية فهذا هو المصادرة على المطلوب قلنا لا شك ان العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوماً و من معنى السلب مفهوماً ويجزم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وهو عند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب لا يفتقر الى الاشارة الى ماهية معينة وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت امراً واحداً الوجه الثاني في بيان ان المفهوم من الموجودية امر واحد انه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فهذا يقتضي ان يكون المفهوم من الموجودية قدراً مشتركاً بين القسمين الوجه الثالث انا اذا اعتقدنا ان امراً من الامور موجود ثم اعتقدنا ان ذلك الامر جوهر او عرض ثم بتقدير ان يكون جوهراً فهو متحيز او غير متحيز وبتقدير ان يكون عرضاً فهو لون او طعم فان اعتقدنا في كونه موجوداً يكون باقياً غير متغير ولولا ان المفهوم من كونه موجوداً امر واحد في الكل لوجب

ان يتعين



ان يتعين ذلك الاعتقاد عند تعين اعتقاد الخصوصيات كما اذا اعتقدنا فيه انه جوهر ثم اعتقدنا فيه انه عرض فانه يتعين الاعتقاد الاول الوجه الرابع ان من قال الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات يلزمه الاعتراف بان الوجود مشترك فيه بين الماهيات والا لكنا نفتقر في كل واحد من مسمى الوجود بانه غير مشترك فيه بين الماهيات الى دليل منفصل فلما كان الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه يعم كل وجود علمنا ان الوجود من حيث انه هو وجود مفهوم واحد فثبت بما ذكرنا ان الوجود امر واحد في جميع الموجودات واما ان خصوصية ماهية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيها بين جميع الماهيات فمعلوم بالضرورة فثبت بما بينا ان وجود كل شيء مغاير لماهيته الحجة الثانية على ان الوجود مغاير للماهية هي انا لا نشك ان في الموجودات ما هو ممكن لذاته فنقول تلك الموجودة الذي هو ممكن لذاته ان اخذناه مع اعتبار الوجود كان غير قابل للعدم لان الشيء حال كونه موجوداً لا يقبل العدم واذا لم يقبل العدم لا يمكن ان يكون ممكن الوجود والعدم وان اخذناه مع اعتبار العدم كان غير قابل للوجود لان الشيء حال كونه معدوماً لا يقبل الوجود وما لا يقبل الوجود لا يكون ممكن العدم والوجود ثم فلو لم يكن ثم ماهية مغايرة للوجود والعدم لما كانت الماهية ممكنة اصلاً ولما كانت ممكنة علمنا انها مغايرة للوجود والعدم ويمكن تقرير هذه الحجة من وجه اخر وهي ان قولنا في الشيء انه ممكن الوجود والعدم هو انه لا يمتنع ان يحكم على تلك الماهية بكونها موجودة وبكونها معدومة والمحكوم عليه بحكم لا بد وان يكون متقرراً مع ذلك الحكم فوجب ان تكون الماهية الممكنة متقررة حالتي الوجود والعدم وذلك يقتضي كون الماهية مغايرة للوجود فان قيل هذه الحجة انما تلزم لو قلنا الماهية حال وجودها او حال عدمها يكون ممكناً عليها في ذلك الوقت بانها ممكنة و نحن لا نقول مثل ذلك بل نزعم انها حال وجودها يمكن وجودها وعدمها في الزمان الثاني من ذلك الزمان الحاضر فالحاصل انا لا نثبت الامكان بالنسبة الى الحال بل انما نثبته بالنسبة الى زمان الاستقبال والجواب وهو ان الموجود في الحال اذا حكم العقل عليه بانه يمكن ان يصير معدوماً في الاستقبال فالمحكوم عليه بالعدم في الاستقبال هو هذه الماهية والمحكوم عليه بحكم لا بد وان يكون متقرراً مع ذلك الحكم فتلك الماهية يمكنه التقرر مع العدم في الاستقبال فاذن اصل الماهية بدون الوجود كانت الماهية مغايرة للوجود الثاني وهو ان قولكم ان الشيء يمكن ان يصير موجوداً في الاستقبال محال وبيانه احدها ان امكان العدم في الاستقبال لو حصل في الحال لا لان امكان العدم في الاستقبال حاصل

في الاستقبال او لا واقع لان امكان العدم في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال ولا استقبال مع
الحصول في الحال فامكان العدم في الاستقبال موقوف على شرط ممتنع الحصول في الحال الذاتية وما
توقف على مثل هذا الشرط كان ممتنع الحصول فثبت انه يمتنع ان يحصل في الحال امكان العدم في الاستقبال
في الحال ولما بطل هذا الاحتمال تعين الاحتمال الثاني وهو ان الموجود في الحال يمكن ان يصير معدوما
في الاستقبال عند حضور الاستقبال لكن الاستقبال اذا حضر صار حاضرا وبعد الامر الحاضر الحكم
انما يكون محكوما عليه بالامكان بالنسبة الى الحال لا بالنسبة الى الاستقبال وذلك باطل لما ذكرتم من
السؤال الحجة الثانية على ان الوجود زائد على الماهية هو انه يمكننا ان نعقل الماهية مع الذهول عن
وجودها ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءا من اجزاء الماهية لكان ذلك ممتنعا فان قيل هذه
الحجة منقوضة بقول الفلاسفة فان عندهم وجود الباري تعالى نفس حقيقته مع انا نعقل وجوده ولا
نعقل حقيقته وايضا فانا نتصور ان الوجود ما هو بمجرد ان ذلك المفهوم حاصل وكائن ودائم و
التصور غير التصديق فيلزم ان يكون تصديقيا لان الوجود ودائم وحاصل الالفاظ هو الوجود الوجود
ويلزم منه الدور وايضا فانا قد نعقل ذاتين مع الذهول عن كون احدهما لازما للاخر او ملزوما له او
كون احدهما مؤثرا في الاخر واثرا له او كون احدهما حالا في الاخر او محلا له فيلزم ان يكون كون الشيء
لازما للاخر وملزوما له ومؤثرا فيه واثرا له وحالا فيه ومحلا له زائدا على الذات وذلك يفضي الى الافضاء
الى الدور وايضا فبما ذكرتم يدل على ان الوجود الخارجي زائد على الماهية لكنه لا يدل ان الوجود
الذهني زائد والجواب انه اذا اعترض على احد الامرين كونه معلوما وعلى الاخر غير معلوم فلزم حيث
التغاير بينهما لكان قد صدق على الامر الواحد انه معلوم وانه غير معلوم فيلزم اجتماع النفي والاثبات
وانه مح في بداهة العقول واذا كانت هذه المقدمة من اقوى البديهيات كان ايراد النقض عليها
تشكيكا في البديهيات فلا يستحق الجواب وايضا فعندنا ان وجود الله تعالى زائد على حقيقته واما قولهم تعقلنا
بان الوجود قد دفع فليس المراد منه ان الوجود حصل له وجود اخر بل المراد منه ان الوجود هل حصل
للماهية ام لا وهذا هو عين الدليل الذي تمسكنا به واما حديث اللازمية والملزومية وامثالها ففي
اعتبارات ذهنية بخلاف الوجود الخارجي فانه لا يمكن ان يقال انه اعتبار ذهني والا لزم ان يكون
انه لا موجود في الاعيان او ان يقال وجوده في الاعيان نفس حقيقته فرجع ما ذكرناه من امتناع النفي

الاثبات

والاثبات على الشيء الواحد وهو مح واما الوجود الذهني فجوابه ان الماهية لا توجد في الاذهان
عارية عن الوجود الخارجي فقد وجدت في الاعيان عارية عن الوجود الذهني وذلك يوجب
التغاير الحجة الثالثة على ان الوجود زائد على الماهية هي انا في بديهة العقل نجد الفرق بين التصور
والتصديق فالفرق بين قولنا السواد وبين قولنا السواد موجود معلوم بالبديهة ولذلك فان
من قال السواد وسكت حكم كل عاقل بانه ما نفى وما اثبت وما ذكر كلاما مفيدا واذا قال السواد
موجود او غير موجود فقد نفى واثبت واذا ثبت هذا الفرق ثبت ما ذكرنا بالحجة ولو كان كونه موجودا هو نفس
كونه سوادا لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبديهة فان قيل هذا الفرق الذي ذكرتم واقع بحسب اللفظ
لا بحسب المعنى فالجواب انا نعلم بالبديهة ان من ادعى ان العالم صانعا ثم اقام الدليل على دعواه فكل
مطلوبه بهذه الحجة نفس اللفظ بل المعنى فسقط ما ذكروه واحتج من قال الوجود غير زائد على الماهية بان
قال لو كان الوجود زائدا على الماهية لكان قيام الوجود بالماهية ان يتوقف على كون الماهية موجودة
لزم ما كون الشيء مشروطا بنفسه او وقع الدور وان لم يتوقف عليه لم يلزم قيام الصفة الثبوتية بالمعدوم
المعدوم وذلك محال لان المحسوس مضرنا من الذوات ليس الا الاعراض فاذا اجزنا قيام الوجود بالمعدوم
فالجسم الذي شاهدناه ليس الا الالوان والكيفيات والشكل فاذا لم يبعد قيام صفة الوجود بالمحل
المعدوم لم يبعد الموصوف بالكيفيات والشكل واللون المعدوم وحينئذ يلزم السفسطة فيقع الشك
في ان ذات الجبال وذات الانسان هل هي موجودة ام لا ومعلوم ان ذلك فاسد والجواب نعم ان
محل الوجود والماهية ثم ان الماهية من حيث هي هي مغايرة للوجود وللعدم فلم يلزم من ذلك قيام الوجود
بالمعدوم وبانه التوفيق واذا عرفت هذه المسألة فلنرجع الى المقصود فنقول اما من قال الوجود كل شيء
نفس ماهيته لزمه القطع بانه متى زال الوجود فقد زالت الماهية فالقول بان المعدوم شيء لا يتصور على
مذهب هذا القائل اما من قال الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا في انه هل يمكن تقرر الماهية
منفكة عن صفة الوجود فمن جوز ذلك قال المعدوم شيء بمعنى ان الماهية من حيث هي هي تكون متقررة
حال ما لا تكون موجودة ومن لم يجوز ذلك قال المعدوم ليس بشيء اذا عرفت هذا فلنرجع الى تعيين محل
النزاع في هذه المسألة فنقول المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود واما ان يكون جائز
العدم جائز الوجود اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف وليس بذات ولا شيء واما

المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفي محض وعدم صرف
وليس بشيء ولا بذات وهذا قول ابي الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها
ماهيات وذوات وحقائق حالتي وجودها وعدمها فهذا تنقيح محل النزاع لنا في بيان ان المعدوم
ليس بشيء وجوه آ ان هذه الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عدمها مع انها عارية عن الوجود لكانت مشاركة
في كونها متحققة خارج الذهن ومباينة بخصوصياتها المعينة وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم
ان يكون تحقق كل ماهية ونفس تقررها زائدا على خصوصياتها ولا معنى للوجود الا هذا التحقق والتقرر
فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وذلك محال وما يدل على ان كونها متحققة خارج الذهن امر زائد
على ماهياتها المخصوصة انا اذا تعقلنا السواد ثم تعقلنا السواد متقررا حال العدم فنحن نجد تفرقة بديهية
بين ذلك التصور وهذا التصديق ولو لم يكن تقررها خارج الذهن حال عدمها امرا زائدا على ماهيتها
والا لما فرق بين التصور وبين التصديق وذلك محال فثبت ما قررناه فثبت ان الماهيات لو كانت متقررة حال
عدمها لكانت موجودة حال عدمها ولما كان ذلك محالا علمنا بان القول بان الماهيات متقررة حال
عدمها محال ب البرهان آ الذوات التي تقررت في العدم اما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان
فبطل القول بثبوت الذوات المعدومة اما كونها متناهية فباطل بالاتفاق واما كونها غير متناهية فلا
وذلك لان مجموع الذوات المعدومة حين ما لم يخرج منها شيء الى الوجود كان اكثر مما بقي منها في العدم بعد
خروج بعضها الى الوجود والا لكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وذلك محال واذا كان كذلك كانت الذوات
التي بقيت الآن في العدم اقل من مجموع الذوات التي كانت معدومة حين لا يخرج شيء منها الى الكون
وما كان اقل من غيره كان متناهيا فالذوات التي بقيت الآن في العدم متناهية والذي خرج منها
الى الوجود متناه ومجموع المتناهيين متناه يكون متناهيا فثبت ان القول بكون الذوات غير متناهية
محال ج البرهان ثم هذه الماهيات من حيث هي هي ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي
محدثة فيلزم ان تكون هذه الماهيات مسبوقة بالنفي المحض والعدم الصرف وذلك هو المطلوب وانما قلنا
ان هذه الماهيات ممكنة لذواتها وذلك لانها لو كانت واجبة التقرر لذواتها في الخارج لكانت واجبة
التقرر في الخارج ممتنعة الزوال ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك فيلزم ان يكون واجب الوجود اكثر من واحد
وذلك محال واذا ثبت انها في كونها متقررة في الاعيان ممكنة وثبت ان كل ممكن محدث ثبت انها من حيث



انها ماهيات محدثة وذلك يبطل القول بان المعدوم شيء وتمام تقرير هذا البرهان قد تقدم في مسئلة
حدوث الاجسام البرهان د قوله تعالى والله على كل شيء قدير وجه الاستدلال انه لا ايقان اسم الشيء
يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على تلك الماهيات وانما يكون قادرا لو كانت
لقدرته صلاحية ان يؤثر في تلك الماهيات تقريرا وابطالا والا لم يكن كذلك ثبت ان الماهيات
باسرها نفي محض وعدم صرف في الازل وذلك هو المطلوب واحتج القائلون بان المعدوم شيء
بامور الحجة آ ان المعدومات متميزة في انفسها وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلا بد وان يكون في انفسها
حقائق معينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا ذلك فالذي يدل على ان المعدومات متميزة بعضها عن
البعض حال عدمها وجوه آ هو انا نعلم ان غدا يطلع الشمس من المشرق ولا يطلع من المغرب وهذان الطلوعان
معدومان في الحال ونحن الان نعلم امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز في
المعدومات ب وهو انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولسنا قادرين على الطيران الى السماء وقد
تميز احد المعدومين عن الثاني من حيث ان احدهما مقدور لنا والآخر غير مقدور لنا وهذا الامتياز واقع حال
العدم فثبت ان الامتياز واقع في المعدومات ج وهو انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال و
اولاد وخيرات وسعادات وانا لا نريد ان يحدث لنا انواع الامراض والآفات مع كون كل واحد من هذين
النوعين معدومين فلولا امتياز احد المعدومين عن الآخر لما كان كونه معدوما مع تميزه بحقيقته المخصوصة و
الا لامتنع كون احدهما مرادا وكون الآخر مكروها د وهو ان المعدوم قد يكون ممتنعا وجائزا ولا شك
ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر في نفسه وحقيقته ولذلك ان القادر المختار لا يمكنه
ايجاد الممتنعات ويمكنه ايجاد الممكنات فلولا امتياز الممكن عن الممتنع في نفسه والا لما صح ذلك الا ان
هذه الامور وان كانت معدومة في الخارج الا انها موجودة في الذهن فلهذا صح وقوع الامتياز
فيها لا انا نقول الحكم اما ان تقولوا هذه المعلومات موجودة في الذهن او تقولوا العلم بها موجود في
الذهن والاول باطل لانا نعلم الشمس والقمر فلو كانت هذه الحقائق موجودة في الذهن لزم ان يحصل
شموسا كثيرة واقمارا كثيرة وبحار زيبق وجبال من زبرجد ان يوجد في ذهن هذه الاشياء
والثاني فساده معلوم بالضرورة واما الثاني وهو ان الحاصل في الذهن هو العلم بهذه الاشياء فنقول
مسلم الا انا نبحث عن المعلوم لا عن العلم فهذه الحقائق لما لم تكن موجودة في الذهن جعلنا انفسها انها

وحقائقها متميزة سواء وجدت هنا او لم توجد وذلك هو المطلوب بعض البراهين الاربعة تميز بعض الحقائق
عن البعض حال كونها معدومة ايضا واذا ثبت هذا فنقول انا نعلم ان امتياز كل واحد عن الآخر يتوقف على كون
كل واحد منهما في نفسه حقيقة معينة وماهية معينة فان تميز البعض عن البعض حكم من احكام تلك الحقائق
وصفة من صفاتها وثبوت الصفة والحكم بدون تقرر الموصوف ممتنع فثبت ان الحقائق متميزة وثبت ان
التميز لا يتحقق الا عند تحقق الماهيات وتقررها وهذا يوجب القطع بكون الحقائق ذوات وحقائق و
ماهيات وذلك هو المطلوب الحجة الثالثة للمعتزلة على ان المعدوم شيء هي انه لا نزاع في وجود ماهية ممكنة
الوجود لذواتها ولا معنى للممكن الا الذي يصح عليه الوجود والعدم وكل ما كان كذلك كانت ماهيته ممكنة
التقرر مع الوجود تارة ومع العدم اخرى فاذا اعقل تقررها حينئذ مع العدم ثبت ان المعدوم شيء لا يقال
المراد من قولنا انه يمكن ان يكون موجودا هو انه لا يمتنع بقاء ماهية متقررة متحققة ولا يمتنع انتفاء
تلك الماهية وخروجها عن كونها ماهية وحقيقة فهذا هو المراد من الامكان ومعلوم ان هذا القدر لا يدل
على ان المعدوم شيء لانا نقول اذا قلنا هذه الماهية يمكن حصولها وزوالها فلا شك ان هذه قضية
موضوعها قولنا هذه الماهية ومحمولها قولنا يمكن حصولها وزوالها ولا شك ان ماهية القضية مركبة
من المحمول والموضوع والنسبة الخاصة بينهما ولا شك ان المركب لا يوجد الا عند وجود جميع مفرداته فاذن
هذه القضية لا توجد الا اذا حصل موضوعها مقارنا لمحمولها فاذا جعلنا الموضوع نفس تلك الماهية
وجعلنا المحمول امكان بطلان تلك الماهية كان معنى هذا الكلام ان هذه الماهية حال تقررها حال بطلانها
ومعلوم ان ذلك ممتنع فثبت ان كون الممكن ممكنا يستحيل ان يكون مفسرا بهذا المعنى فلا بد وان يكون
مفسرا بانه يجوز كون الماهية موصوفة بالوجود ويجوز كونها خالية عن الوجود ومتى كان الامر كذلك
ثبت ان المعدوم شيء الحجة الرابعة ان كل موجود فهو اما ان يكون ممتنع الوجود لذاته واما ان يكون مقتضى
الوجود لذاته سواء كان ذلك الذي هو مقتضى الوجود واجب الوجود او غير واجب الوجود فاذن
كونه ممتنع الوجود وكونه مقتضى الوجود امران متقابلان لا واسطة بينهما فنقول امتناع الوجود لا
يمكن ان يكون صفة موجودة اذ لو كان الامتناع صفة موجودة لكان الممتنع الموصوف بهذا الامتناع
موجودا ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض والعدم الصرف فيلزم ان يكون ممتنع الوجود
موجودا وهو محال فثبت ان امتناع الوجود ليس صفة موجودة فوجب ان يكون مقتضى الوجود صفة موجودة



ضرورة انه لا بد من احد النقيضين من ان يكون امرا ثبوتيا اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان كل محدث
فانه قبل حدوثه ممكن الوجود لذاته اذ لو لم يكن ممكنا لذاته لكان اما واجبا لذاته فيكون موجودا
قبل ان كان موجودا وهو محال او ممتنعا لذاته فيلزم انقلاب الماهية من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي وهما محالان فثبت ان كل محدث فانه قبل حدوثه ممكن لذاته وثبت ان الامكان صفة
ثابتة وثبت ان الصفة الثابتة تستدعي موصوفا ثابتا فاذن لا بد وان تكون الماهية متقررة قبل
حدوثها حتى تكون موصوفة بهذا الامكان وذلك يقتضي كون المعدوم شيئا لا يقال لم لا يجوز ان
يكون الامكان عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده لانا نقول القادر متمكن من ايجاد المعدوم
الممكن وغير متمكن من ايجاد المعدوم الممتنع فلولا امتياز الممكن عن الممتنع في نفسه بامر عائد اليه والا
لما كان الامر كذلك الحجة الخامسة الماهيات لو كانت متجددة لكان تجددها باحداث محدث وايقاع
قادر وهذا ممتنع فذاك ممتنع بيان الملازمة ان كل ما حدث بعد ان لم يكن فلا بد له من مكون ومحقق
وبيان انه يمتنع ان يكون تحقق تلك الماهيات وتقررها باحداث محدث وذلك لان كل ما كان تحققه
بسبب غيره لزم من فرض عدم ذلك الغير عدم ذلك الاثر فلو كان كون الجوهر جوهرا وكون السواد
سوادا لاجل سبب منفصل لزم عند عدم ذلك السبب المنفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهرا
والسواد عن كونه سوادا وذلك ممتنع لانا قولنا السواد خرج عن كونه سوادا وبطل كونه سوادا
قضية موضوعها السواد ومحمولها خرج عن كونه سوادا وبطل كونه سوادا ومن شرط صحة القضية
امكان اجتماع موضوعها ومحمولها معا ومعلوم ان اجتماع النقيضين ممتنع فثبت انه يستحيل قولنا السواد
خرج عن كونه سوادا واذا كان الامر كذلك ثبت انه يمتنع اسناد تقرر الماهيات وتحققها الى ايجاد
موجد او ايقاع فاعل الحجة السادسة قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
سمى الامر الذي سيفعله غدا في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيئا والجواب
الحجة الاولى ان نقول انا نجد من انفسنا شعورا وادراكا في صور كثيرة مع حصول الاتفاق منا ومن
خصمنا على انها ليست بهيئات ولا حقائق بل هي نفي محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بامتناع
وذلك بانا نحكم بان شريك الله تعالى ممتنع ونعلم ان الاله تعالى واحد ولولا انا تصورنا شريك الاله
والا لاستحال منا ان نحكم عليه بالامتناع لان التصديق بدون التصور ممتنع ولانا نعلم ان شريك الاله معدوم

والجمع بين العدم والوجود مع حصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين مع تميز بين كل واحد من هذه التصورات
وبين الآخر والشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل في هذه الصور مع حصول الاتفاق بين جميع العقلاء
على أن هذه الممتنعات ليست ذواتا ولا حقائق ولا ماهيات الصورة ٣ العلم بالمركبات كما إذا تصورنا بحرا
من زيبق وجبلا من ياقوت فان الجبل والبحر عبارة عن جواهر موصوفة بالتركيب والتأليف وموصوفة بألوان
مخصوصة وأشكال مخصوصة وعندكم الثابت في العدم إنما هو ذوات الجواهر وذوات الأعراض فأما كون الجوهر
موصوفا بالعرض فذلك غير ثابت في العدم البتة والجبل إنما يكون جبلا لكون الجواهر موصوفة بالأعراض
والتركيبات فاذن الشعور الذهني حاصل في هذه الصورة مع أن المشعور به غير حاصل البتة لا في العدم
ولا في الوجود الصورة ٣ العلم بالنسب والاضافات مثل علمنا بحصول هذا الجسم في هذا الحيز ودون ذلك
الحيز وحصول طلوع الشمس عقيب المشرق لا من المغرب لا حصول لطلوع الشمس من المشرق ولا حصول لها
في ذلك الحيز دون هذا الحيز ولا شك أن هذه النسب غير ثابتة في العدم لأن كون الشمس الحادثة حاصلة
في المكان المعدوم محض في بديهة العقل وانتم ساعدتم على أنه لا أصل له ولا تقرر لأمثال هذه النسب في العدم
الصورة ٤ أنا نعلم امتياز العدم عن الوجود وامتياز النفي المحض والسلب الصرف عن الثبوت فمسمى
النفي المحض محكوم عليه بكونه متميزا عن الثبوت مع أنه يستحيل أن يكون لمسمى النفي المحض ثبوت لأن الحد
من النفي المحض هو ثبوتا بل لمسمى الثبوت ومنافيه فلو كان له ثبوت بوجه ما لكان منافيا للشيء ما ينافيه
نفس ذلك الشيء وهو محال ولأن الخصم ساعد على أن مسمى العدم غير ثابت في العدم الصورة ٥ أنا نحكم
على الماهية المعدومة بأنها غير موجودة قبل اتصاف تلك الماهية بالوجود نحن تصورنا ماهية الوجود وميزنا في
أذهاننا بين مسمى الوجود ومسمى الجوهر والسواد وكذا فان الخصم يقول مسمى الجوهر والسواد ثابت في
العدم ومسمى الوجود غير ثابت في العدم فثبت أنا نتصور ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية
موصوفة بالوجود فلو لزم من حصول هذا التمييز الذهني والشعور العقلي كون المشعور به حاصلا في العدم
لزم كون ماهية الوجود متقررة في العدم وذلك لا يقع لأن العدم نقيض الوجود والنقيضان لا يجتمعان
ولأن الخصم أيضا ساعد على أن ماهية الوجود غير متقررة في العدم الصورة ٦ نحن نعقل ماهية المؤثرية
وماهية المتأثرية ونميز بين كل واحد منهما وبين الآخر وبينهما وبين غيرهما مع أن الخصم ساعد على أن المعدوم
لا يكون مؤثرا ولا متأثرا ولا يتقرر حال العدم مسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية فالشعور الذهني والادراك

بلغ



العقلي حاصل مع أن المشعور به غير حاصل وكذا كون الشيء فوق غيره وتحت غيره ويمينا وشمالا وبين
جميع النسب والإضافات فإذا عرفت هذا فنقول نحن نقول يكون المعدوم معلوما هذا القدر من التميز الذهني
الحاصل في هذه الصور وتعني به امرا وراء هذا القدر فان عنيت به الأول فهذا لا نسلم لا لكونه
معلوما على كونه شيئا لأن هذا القدر من المعلومية حاصل في هذه الصور مع أنها ليست ماهيات ولا ذوات
ولا حقائق بالاتفاق وان عنيت بكون المعدوم معلوما امرا وراء هذا القدر فلا بد من تفسير كون
المعدوم معلوما ثم من إقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير فانا نجد ما وراء النزاع في المقام
واعلم انك متى أوردت السؤال على هذا الوجه ضاق الكلام على الخصم جدا واما دليلهم الثاني
على قولهم المعدوم متميز وهو أن المقدور قبل دخوله في الوجود متميز عن غير المقدور وذلك يقتضي
وقوع الامتياز في المعدومات فالجواب أن المقدور هو الذي يكون للقادر فيه تأثير أما بالتحقيق
واما بالابطال وعندكم هذه الماهيات ثابتة في العدم ولا تأثير للقادر فيها البتة وانما تأثير
القادر في اعطاء صفة الوجود لتلك الماهيات فالمقدور إنما الوجود وإنما موصوفية الماهية بالوجود
وإنما كان كل منهما غير ثابت في العدم فثبت أن الذي يجعله مقدورا استحال القول بكونه ثابتا في
العدم والذي يمكن القول بكونه ثابتا في العدم استحال القول بكونه مقدورا للقادر فحينئذ يسقط
هذا التمسك واما دليلهم الثالث على قولهم المعدومات يتميز بعضها عن البعض وهو التمسك بكون
بعض المعدومات مرادا وبعضها مكروها فالجواب أن الماهيات يمتنع عليها التبدل والتغير فيمتنع
كونها متعلقة الإرادة والكراهة بل متعلق الإرادة والكراهة صيرورتها موجودة لكن صيرورتها
موجودة لا تتقرر حال العدم فعاد ما ذكرناه من أن الذي يمكن جعله متعلق الإرادة والكراهة لا
يمكن القول بثبوته في العدم والذي يمكن القول بثبوته في العدم لا يمكن جعله متعلق الإرادة و
الكراهة واما دليلهم الرابع على ذلك وهو تمييز المعدوم الممكن عن المعدوم الممتنع فجوابه أن المعدومات
الممتنعة أقسام كثيرة مثل شريك الإله والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد في الآن الواحد في
مكانين وكل واحد من هذه الأقسام يتميز عن الآخر في الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة
في العدم فكذا هاهنا واما الحجة ٥ التي عولوا عليها في أن المعدوم شيء وهو قولهم الممكن هو الذي
يمكن تقرر ماهيته مع العدم تارة ومع الوجود أخرى وذلك يقتضي جواز تقرر الماهية بدون الوجود

فجوابها ان الماهية اذا كانت واجبة التقرر حالتي الوجود والعدم ممتنعة التغير في نفسها امتنع جعل
الامكان مفتقرها بل الامكان يكون صفة للوجود ثم انا لو اتفقنا على ان الوجود ثابت في
العدم فنقول ما ذكرنا ان الذي يكون جعل الامكان وصفاته لا يجعل اثباته في العدم وما يجعل
اثباته في العدم لا يمكن ان يجعل الامكان وصفاته واما الحجة الثالثة وهي قولهم الامكان صفة موجودة
حاصلة قبل الوجود فوجب تحقق الماهية قبل الوجود فجوابها ما تقدم في مسألة حدوث العالم
واما الحجة الرابعة وهي قولهم لو كانت الماهية مجعولة لكان وقوعها بالفاعل لكن وقوعها ممتنع فجوابها
ان القادر كما جعل الماهية موجودة فقد جعل الماهية ماهية والحجة التي تمسكتم بها في امتناع وقوع
الماهية بالفاعل فهي بعينها تقتضي امتناع وقوع الوجود بالفاعل فانه لو وقع الوجود بالفاعل
لزم ان يقدر عدم ذلك الفاعل ان يخرج الوجود عن كونه وجودا وهو محال فان التزموا ان
الوجود لا يقع بالفاعل وزعموا ان الواقع بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود اوردنا عليهم
هذا الكلام في نفس تلك الموصوفية وذلك يقتضي ان لا يقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجود و
لا موصوفية الماهية بالوجود وذلك يقتضي ان لا يكون للمؤثر اثر البتة وهو يوجب نفي الصانع
فثبت ان هذه الحجة ساقطة واما الحجة الخامسة وهي التمسك بقوله تعالى لا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا فهي تقتضي اطلاق اسم الشيء على المعدوم ولا تقتضي كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة
واما قوله تعالى والله على كل شيء قدير فانه تقتضي وقوع الماهيات بالقادر وذلك يفيد نفي كون
الذات والماهيات متحققة في الازل فالاية التي عول الخصم عليها لا تفيد الا مجرد اللفظ والاية التي
عولنا عليها تفيد المعنى فكان قولنا اولى وبالله التوفيق **المسألة الثالثة** في اثبات العلم
بالصانع وقبل الخوض في المقصود لا بد من تقديم مقدمات المقدمة الاولى في الفرق بين الامكان والحدوث
فالامكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا وايجابا واما الحدوث
فعبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والفرق بين هذين الاعتبارين ظاهر المقدمة الثانية زعم كثير من مشايخ
علم الاصول ان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث ومنهم من زعم ان علة الحاجة الى المؤثر مجموع الامكان
والحدوث فيكون الحدوث على هذا القول شطر العلة ومنهم من زعم ان علة الحاجة هي الامكان
بشرط الحدوث فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة وعندنا ان الحدوث غير معتبر في

الحاجة



الحاجة لا بان يكون تمام العلة ولا بان يكون شطر العلة ولا بان يكون شرط العلة والدليل عليه
ان الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود الذي
هو متاخر عن تاثير القادر فيه الذي هو متاخر عن احتياجه الى القادر الذي هو متاخر عن علة
تلك الحاجة وعن جزء تلك العلة وعن شرط تلك العلة فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة او جزءا
من هذه العلة او شرطا لهذه العلة لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال المقدمة الثالثة زعم الجمهور من
الفلاسفة والمعتزلة ان تاثير المؤثر انما يكون في وجود الاثر لا في ماهيته وهذا القول عندنا
باطل لان الوجود له ماهية فلو امتنع ان يكون للقادر تاثير في الماهية لامتنع ان يكون له تاثير
في الوجود فان قيل تاثير القادر في جعل الماهية موصوفة بالوجود قلنا موصوفية الماهية بالوجود
يمتنع ان يكون امرا ثابتا ويدل عليه وجوه احدها ان اتصاف الماهية بالوجود لو كان امرا ثابتا لكان مغايرا
للماهية والوجود لانه لما كان جوهرا مستقلا بنفسه قائما بذاته بل كان صفة من صفات الماهية فيكون
اتصاف الماهية بتلك الصفة زائدا على الماهية وعلى تلك الصفة ويلزم التسلسل وثانيها وهو ان تلك
الموصوفية تكون مساوية في الوجود لسائر الموجودات ومخالفة لها في الماهية فيلزم ان يكون لتلك الاتصاف
الماهية بالوجود ماهية ووجود فيكون اتصاف ماهيتها بوجودها زائدا آخر وعود الكلام الاول
فيه ويلزم التسلسل وثالثها ان لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا بل يكون موجودات غير متناهية و
ذلك ممتنع ورابعها وهو ان موصوفية الماهية بالوجود بتقدير ان يكون امرا مغايرا للماهية والوجود
فلا بد وان يكون له ماهية فاذا امتنع ان يكون للقادر تاثير في الماهيات امتنع ان يكون له تاثير
في هذه الموصوفية وعلى هذا التقدير لا يكون للمؤثر اثر لا في الماهية ولا في الوجود ولا في موصوفية
الماهية بالوجود وهذا نفي للتاثير والمؤثر بالكلية وهو باطل قطعا بل القول الصحيح ان المؤثر كما يؤثر
في جعل الماهية موجودة فكذلك يؤثر في جعل الماهية ماهية المقدمة الرابعة ان الطريق الى اثبات الصانع جل جلاله
وتعالى ليس الا احتياج هذه الموجودات المحسوسة الى موجود آخر غير محسوس وعلة تلك الحاجة على
قول بعضهم هو الامكان وعلى قول الاخرين هو الحدوث وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث ثم
هذه الامور الثلاثة اما ان يعتبر في الذوات او في الصفات فالمجموع طرق ستة الطريق الاول الاستدلال
على وجود واجب الوجود بامكان الذوات فنقول لا شك ان الحقائق والماهيات موجودة فكل موجود

فاما ان يكون حقيقته قابلة للعدم او لا يكون كذلك فان لم يقبل حقيقته العدم لما هي هي كان ذلك
الموجود هو الواجب لذاته وهو المطلوب وان كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول كل موجود يكون حقيقته
قابلة للعدم فانه يكون نسبة حقيقته الى الوجود والى العدم على السوية وكل ما كان كذلك لم يكن
وجوده راجحا على عدمه الا لمرجح وذلك المرجح لا بد وان يكون موجودا ثم ذلك المرجح ان كان ممكنا
عاد الكلام فيه والدور والتسلسل باطلان فلا بد من الانتهاء الى الواجب الوجود لذاته فهذا البرهان
مبني على هذه المقدمات المقدمة الاولى قولنا كل موجود يقبل العدم فان الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته
على السوية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ماهيته قابلة للوجود والعدم الا ان الوجود اولى
بتلك الماهية من العدم فلكونه قابلا للعدم يكون من الممكنات ولكون الوجود اولى به من العدم
يستغني عن المرجح فنقول لم لا يجوز هذا الشيء الذي يكون الوجود اولى به من العدم كان واجب
الوجود لذاته والذي يدل عليه وهو ان الماهية مع تلك الاولوية ان لم يمتنع العدم عليها كانت واجبة
لا ممكنة وان صح العدم عليها فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض الماهية مع تلك الاولوية
تارة موجودة واخرى معدومة ونسبة تلك الاولوية الى الوقتين على السوية فاختصاص احد الوقتين
بالوجود دون الوقت الثاني اما ان يتوقف على انضمام قيد اليه لاجله اختص ذلك الوقت بالوجود
واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لم تكن تلك الاولوية كافية في حصول الوجود بل لا بد معها
من هذا القيد الزائد لكن فرضنا تلك الاولوية كافية في رجحان الوجود هذا خلف وايضا فانا نعود
تلك الاولوية مع هذه الضميمة ان لم يتعين الوجود عاد التقسيم آخر وان افاد الوجوب فحينئذ
يصح قولنا انه متى حصل الرجحان حصل الوجوب المقدمة الثانية قولنا الممكن المتساوي لا يترجح احد طرفيه
على الآخر الا لمرجح وللعقلاء في تقرير هذه المقدمة طرق الاول انها مقدمة بديهية اولية وذلك
لانه لما كانت نسبة الوجود ونسبة العدم الى تلك الماهية على السوية فقضى صريح العقل بانه يمتنع رجحان
احدهما على الآخر لا لاجل امر انفيا فارجاع الامور الى الطرف الراجح ولذلك فان كل عاقل اذا
احس بحدوث شيء في وقت معين طلب لحدوثه علة او سببا وذلك يدل على ان افتقار رجحان
الجائز الى المرجح امر مقرر في بداهة العقول الثاني ان هذه المقدمة برهانية وحجته انه لو قيل
في هذا المقام ان الاستواء والرجحان متناقضان فما دامت ماهية الممكن مقتضية للاستواء فلو

حصل



حصل الرجحان ايضا لاجتمع النقيضان وهو محال وضعفوا ان هذه الحجة ضعيفة لان لنا ان نقول انا لا نسلم
لو كانت الماهية مقتضية للاستواء لو مقتضية الرجحان ايضا اما من يقول الماهية مقتضية الاستواء و
اما الرجحان فانه حصل لا لعلة البتة لا لذاته ولا لغيره لم يلزم ما ذكرتم الثالث قد نقول على هذا القول اللازم هو
ان نفي الممكن هو الذي يكون الوجود والعدم بالنسبة اليه على التساوي والشيء الذي يكون
كذلك امتنع ان يدخل في الوجود الا بعد ان يصير وجوده راجحا على عدمه فذلك الرجحان سابق
على وجوده فيمتنع ان يكون علة لذلك الرجحان هو وجوده لان ذلك الرجحان لو كان صفة
لوجوده لكان متأخرا عن وجوده لكنا بينا انه متقدم على وجوده فيحصل الدور وهو محال فاذن
ذلك الرجحان يجب ان يكون صفة لشيء آخر يلزم من وجوده وجوده وذلك هو المؤثر فثبت ان
كل ممكن فهو مفتقر الى المؤثر ويمكن تقرير هذه المقدمة بناء على قول الفلاسفة من وجه آخر وذلك
انهم قالوا الزمان يمتنع ان يكون له مبدأ ومنتهى لانا لو فرضنا للزمان اولا لكان عدمه سابقا
على وجوده بالزمان والسبق بالزمان لا يحصل الا مع حصول الزمان فيلزم ان يوجد الزمان حال ما فرض
موجودا قبل ان كان موجودا وذلك محال وهكذا لو فرضنا للزمان منتهى لكان عدمه حاصلا بعد
وجوده بعدية بالزمان والبعدية بالزمان لا يحصل الا مع الزمان فيلزم ان يوجد الزمان موجودا
بعد ان لم يكن موجودا وذلك محال فثبت ان عدم الزمان محال واذا ثبت هذا فنقول الزمان اما ان
يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته والاول باطل لانه مركب من آنات متوالية منقضية
وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا لذاته فهو اذن ممكن لذاته وهذا الممكن اما ان يجب لغيره او
لذاته او لا لغيره ولا لذاته فان كان لغيره ثبت افتقاره الى المؤثر وان كان لذاته وجب ان
لا يكون منقضيا بل يكون باقيا مستمرا وهو محال وان كان لا لذاته ولا لغيره كان عدمه جائزا ففيما
لم يمتنع في العقل ان لا يوجد لكنا قد بينا ان العدم على الزمان محال وبما بطل القسمان ثبت القسم الثالث
وهو ممكن لذاته الا انه واجب الوجود بسببه فلاجل وجوبه لوجود سببه يمتنع العدم عليه وعند
هذا يظهر ان دلالة وجوب الزمان على وجود واجب الوجود اظهر من دلالة جميع الممكنات ولعله
هو المراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر هذا ما يمكن تقريره بناء
على اصل القوم فان قيل القول بافتقار الممكن الى المؤثر عليه اسئولة السؤال الاول افتقار الممكن

الى المؤثر اما ان يكون حال وجوده او حال عدمه والقسمان باطلان فبطل القول بالافتقار اما
فظ وكذا اما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال الوجود لانه يلزم ايجاد الموجود وهو مح واما انه يمتنع
ان يكون الافتقار حال العدم وذلك لان المؤثر ما يكون له اثر والعدم نفي محض فالقول بالتأثير
التأثير حال كون العدم لا اثر عدما محضا مح وايضا فلانه ما دام يكون باقيا على العدم كان باقيا
على العدم الاصلي والعدم الاصلي يمتنع اسناده الى مؤثر الوجود ولا ايجاد فاذن ما دام يكون باقيا
على العدم امتنع اسناده الى المؤثر واذا ثبت فساد القسمين ثبت فساد القول بالتأثير ح السؤال ٣
لو فرضنا ان مؤثرا يؤثر في اثر لكان اما ان يؤثر في ماهية ذلك الاثر او في اتصاف ماهيته بوجوده
والكل باطل فالقول بالتأثير باطل اما بيان الحصر فانه لو لم يكن الماهية ولا الوجود ولا الاتصاف
الماهية بالوجود مستندا الى المؤثر لكان ذلك الذي فرض اثرا لذلك المؤثر غنيا عن ذلك
المؤثر في ماهيته ووجوده وفي اتصاف ماهيته فح يكون ذلك الاثر غنيا عن ذلك المؤثر مطلقا
فلا يكون اثرا له هف واما بيان فساد الاقسام فهو انا نقول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون تاثير
المؤثر في ماهية الاثر وذلك لانه لو كان كون السواد سوادا بالفاعل مثلا لكان عند فرض عدم
ذلك الفاعل وجب ان يخرج السواد عن كونه سوادا لان ما بالغير لا يبقى عند فرض عدم ذلك الغير
لكن خروج السواد عن كونه سوادا مح فوجب ان لا يكون كون السواد سوادا واقعا بالفاعل واما
انه لا يجوز ان يكون تاثير المؤثر في الوجود لان عند تقدير عدم المؤثر يلزم ان يخرج الوجود عن كونه
وجودا وذلك ايضا مح كما قررنا في الماهية واما انه لا يجوز تاثير المؤثر في موصوفية الماهية بالوجود فلذلك
لوجهين احدهما ان اتصاف الماهية بالوجود ليس امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود اذ لو كان زائدا
لكانت له ماهية ووجود فكان اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود زائدا عليه ولزم التسلسل والثاني
ان بتقدير ان يكون تلك الموصوفية امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود كانت لها ماهية ووجود فح
يعود التقسيم المذكور وهو ان المؤثر اما ان يؤثر في ماهيته او في وجوده او في موصوفية ماهيته بوجوده
والكل مح فثبت ان المؤثر لو اثر لكان اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في موصوفية الماهية
بالوجود والكل مح فكان القول بالتأثير محالا السؤال الرابع لو اثر شيء لكان تاثير المؤثر في الاثر اما
ان يكون عين ذات المؤثر وذات الاثر او امرا ثابتا مغايرا لهما والقسمان باطلان فالقول بالتأثير

باطل



باطل واما قلنا ان كونه مؤثرا يمتنع ان يكون عين ذاته وذات الاثر لوجوه احدها انه يمكننا
ان نعقل ذات المؤثر وذات الاثر ثم انا نشك في كون ذلك المؤثر مؤثرا في ذلك الاثر مثلا نعقل
الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ونعقل هذا العالم ثم نشك في ان المؤثر في وجود هذا
العالم هو ذلك الواجب او واجب آخر او شيء من معلولات واجب الوجود والمعلوم غير ما هو غير معلوم
فهذه المؤثرية التي هي غير معلومة مغايرة لذات المؤثر ولذات الاثر الذي هو معلوم ٢ ان تاثير
المؤثر نسبة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الشيئين متاخرة عن تعين الذاتين والمتاخر
عن الشيء مغاير لذلك الشيء ٣ انا نصف ذات المؤثر بانه مؤثر في ذلك الاثر والموصوف مغاير للصفة
ع هو انا نعقل الاثر لا بذات المؤثر بل بكونه مؤثرا فانا نقول انما وجد هذا الاثر لان الباري
تعالى اوجده وابدعه وخلقه ولا نقول انما وجد هذا الاثر لانه تعالى موجود واجب الوجود وصدق
النفي والاثبات يوجب هذا التغاير فبطل بهذه الوجوه ان يقال كون المؤثر مؤثرا في الشيء عبارة
عن ذات ذلك المؤثر وذات الاثر واما قلنا انه لا يجوز ان تكون المؤثرية زائدة على ذات المؤثر وذات
الاثر لان على هذا التقدير اما ان تكون المؤثرية امرا عدميا او ثبوتيا لا جائز ان لا تكون عدميا لان المؤثرية
نقيض اللامؤثرية واللامؤثرية عدم محض وذلك معلوم بالضرورة وعدم العدم
ثبوت فكانت المؤثرية صفة ثبوتية ثم نقول هذه المؤثرية التي هي صفة ثبوتية وهي مغايرة لذات
الاثر ولذات المؤثر اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه او عرضا مفتقرا الى الموصوف ولا جائز ان يكون
جوهرا لان مؤثرية الشيء في الشيء صفة لذلك الشيء ونعت له ولا نعقلها الا صفة لشيء ونعتا له ويمتنع
ان يكون جوهرا قائما بالنفس و٢ ان بتقدير ان يكون جوهرا قائما بالنفس فهذا الجوهر اما
ان يكون بينه وبين الاثر نسبة واضافة او لا يكون فان كان الاول كان الكلام في تلك النسبة
كما في الاول ويلزم التسلسل وان كان الثاني لم يكن بينه وبين الاثر نسبة واضافة ولم يكن
بينهما تعلق اصلا فكان اجنبيا بالكلية عن ذلك الاثر ولما بطل هذا التقسيم تعين ان المؤثرية
بتقدير الثبوت وجب ان يكون صفة لذات المؤثر ومفتقرا الى تلك الذات وكل ما كان مفتقرا الى
غيره كان ممكنا لذاته مفتقرا في وجوده الى مؤثر فيلزم افتقار تلك المؤثرية في وجودها الى
موجد آخر وح يعود الكلام في تاثير المؤثر في وجود تلك المؤثرية ويلزم التسلسل وهو مح فثبت

بما ذكرنا انه لو فرض مؤثر مؤثر في اثر لكان تاثيره في ذلك الاثر اما ان يكون نفس المؤثر والاثر او
اما ان يكون مغايرا لهما والقسمان باطلان فكان القول بالتاثير باطلا السؤال الثالث جواز الوجود متعلق
بالطرفين اعني الوجود والعدم فلو كان جواز الوجود يقتضي احتياج الوجود الى المؤثر لكان
جواز العدم يقتضي احتياج العدم الى المؤثر لكن احتياج العدم الى المؤثر ممتنع لان العدم نفي محض
فيمتنع جعله اثرا وهو ظاهر ولان العدم مستمر من الازل الى الابد والباقي لا يمكن اسناده حال بقائه
الى المؤثر فثبت انه لو كان جواز الوجود يحوج الوجود الى المؤثر لكان جواز العدم يحوج العدم
الى المؤثر وثبت ان احتياج العدم الى المؤثر ممتنع فيلزم ايضا ان يكون احتياج الوجود الى المؤثر
ممتنعا السؤال الرابع لو كان الجواز علة للحاجة الى المؤثر لكان الشي حال بقائه مفتقرا
الى المؤثر وهو ممتنع فالقول بان الجواز علة الحاجة الى المؤثر ممتنع بيان الملازمة ان الامكان
لازم للماهيات الممكنة ولازم الشي حاصل في جميع زمان وجوده فكان الامكان حاصلا حال
بقاء الممكنات فلو كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر لزم افتقار الباقي حال بقائه الى المؤثر
وانما قلنا ان هذا ممتنع لان هذا يقتضي تحصيل الحاصل وهو ممتنع لا يقال لم لا يجوز ان يكون تاثير المؤثر
حال بقاء الاثر في بقائه وبقاؤه زائد عليه لانا نقول بقاؤه لما كان زائدا على ذاته
لم يكن التاثير في بقائه تاثيرا في ذاته فكنا بينا ان ذاته من حيث هي هي ممكنة في الزمان الثاني
فلو كان الامكان علة الحاجة لكان محتاجا في الزمان الثاني الى المؤثر وذلك ممتنع لانه يقتضي تحصيل
الحاصل وهو غير معقول فوجب القطع بان الامكان ليس علة الحاجة الى المؤثر لا يقال لم لا يجوز ان
يقال الامكان علة الحاجة الى المؤثر بشرط الحدوث وهذا الشرط غير حاصل حال البقاء فلم
تحقق الاحتياج حال البقاء لانا نقول انا بينا فيما تقدم ان الحدوث لا يمكن ان يكون علة
الحاجة ولا جزء العلة ولا شرطا لها فسقط قولكم السؤال الخامس لا نشك انا نشاهد حدوث
صور واعراض في هذا العالم فلو كان الامكان والحدوث علة للحاجة الى المؤثر فالمؤثر فيها
اما ان يكون قديما او حادثا والقسمان باطلان فبطل القول بالمؤثر وانما قلنا انه لا يجوز ان
يكون المؤثر فيها قديما لان تاثير المؤثر القديم فيها اما ان يكون موقوفا على شرط حادث او لا
يكون كذلك فان كان الاول عاد التقسيم فيه فيلزم ان يكون مشروطا بذلك الشرط الى حدوث

ما قبله
شرط آخر ويلزم التسلسل وان كان الثاني كان اختصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت دون
ما قبله وما بعده لا لامر اصلا وانه باطل فكان هذا نفيا لوقوع الجائز لا عن سبب مرجح وهو يبطل القول
بافتقار الجائز الى المرجح وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون المؤثر في هذه الحوادث امرا حادثا لان
الكلام يعود فيه ويلزم التسلسل وهو الباطل وبيانات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك يبطل
القول باثبات واجب الوجود السؤال السادس وهو ان نقول علم ما حدث في هذا الوقت اما ان يكون
لها مؤثر واما ان لا يكون فان لم يكن لها مؤثر فقد حدث الحادث لا عن مؤثر وذلك يبطل القول
بافتقار المحدث والممكن الى المؤثر وان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون حادثا او قديما
ويمتنع ان يكون حادثا لان المؤثر في الشي مغاير للاثر فلو كان المؤثر في جملة الحوادث حادثا
لكان ذلك الحادث مغايرا لجملة الحوادث وذلك محال لان كل ما كان حادثا كان داخلا في
جملة الحوادث وفي مجموعها ويمتنع ان يكون المؤثر فيها قديما لان ذلك القديم قبل ايجاده هذه
الحوادث لم يكن موجبا لها ولا مخرجا لها من العدم الى الوجود والان صار موجبا لها ومخرجا
لها من العدم الى الوجود فيكون موجودية هذا الموجود لها كما حادثا متجددا فيعود ما ذكرنا
من قبيل جملة الحوادث شي حادث وذلك محال على ما بيناه وايضا لو افتقر الحادث الى المؤثر
لافتقر هذه الموجودية الحادثة الى مؤثر فيلزم الدور والتسلسل وهما محالان ونستدل بالسؤال السابع
الطريق الى اثبات الصانع وانه لو كان كذلك لوجب ان يكون تلك الموجودية المتجددة غنية عن المؤثر
وذلك يوجب القطع باستغناء الممكن عن المؤثر والجواب عن السؤال الاول انه لا يجوز ان يقال تاثير المؤثر
في الوجود تحصيل الوجود لا قبله ولا بعده وقول السائل ان هذا يقتضي ايجاد الموجود فهو ممنوع لانه
ان ايجاد موجود كان موجودا قبله فذلك الايجاد ممتنع فاما ايجاد موجود ما كان قبل ذلك موجودا
فانما حصل حال هذا الايجاد فلم قلتم انه ممتنع والجواب عن السؤال الثاني انه لو وجب ان الشكوك والشبهات
في تاثير شي في شي لكنه لا شك ولا شبهة في تجدد الحوادث والصور والاعراض وما ذكرتموه من التقسيم
هاهنا قائم بعينه في ذلك لانه لو تجدد امر وحدث امر لكان المتجدد اما الماهية او الوجود او موصوفية
الماهية بالوجود والكل ممتنع فوجب ان لا يحصل التجدد اصلا وانما قلنا انه يمتنع تجدد الماهية لانه يلزم
ان يقال السواد ما كان سوادا ثم انقلب سوادا وذلك يقتضي انقلاب الماهية والحقيقة وذلك ممتنع

وانما قلنا انه يمتنع تجرد الوجود لانه يقتضي ان يبقى الوجود ما كان وجودا ثم انقلب وجودا وذلك
يقتضي انقلاب الماهية وهو محال وانما قلنا انه يمتنع تجرده عن صفة الماهية بالوجود لان هذه الموصوفية
ان لم يكن امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود امتنع القول بانها هي المتجددة وان كان امرا زائدا
على الماهية وعلى الوجود اما الماهية او الوجود ويعود التقسيم المذكور فثبت ان ما ذكرتم من التقسيم يمنع
القول بالتجدد والحدوث ولما كان ذلك مشاهدا محسوسا علمنا ان ما ذكرتم من التقسيم باطل والجواب عن
السؤال الرابع ان ذلك التقسيم قائم ايضا فيما علم فساده بالضرورة وذلك بانه يقال لو حصل شيء في
هذه الساعة لكان حصولها في هذه الساعة اما ان يكون نفس ذاته او زائدا على ذاته والتقسيمان
باطلان فبطل القول بحصوله في هذه الساعة وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون حصول هذه السماء وهذه الارض
نفس ذات السماء وذات الارض في هذه الساعة لوجوه احدها انه يمكننا ان نعقل ذات السماء وذات الارض
مع الذهول عن حصولها في هذه الساعة وثانيها ان حصولها في هذه الساعة نسبة مخصوصة لتلك الذات الى هذه
الساعة والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما وثالثها ان ذات السماء والارض لو كانت نفس حصولها في هذه
الساعة فتلك الساعة الثانية لم يبق حصولها في الساعة الاولى فوجب ان لا يبقى ذاتها في الساعة الثانية فان التزم
ذلك وقالوا الاجسام تحدث حالا بعد حال الزمناه في واجب الوجود وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون
حصول السماء والارض في هذه الساعة زائدا على الذات لان ذلك الزائد يكون حاصلا لا محالة في
هذه الساعة فيكون حصوله في ذلك الزائد في هذه الساعة زائدا ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان ما ذكروه
من التقسيم حاصل في هذا المقام الذي عرف بطلانه بالضرورة فوجب الجزم ببطلان هذا التقسيم والجواب عن
السؤال الخامس انه لا نزاع في ان الممكن متعلق بطرفي الوجود والعدم الا ان رجحان الوجود يكون
لوجود ما يؤثر في الوجود ورجحان العدم يكون لعدم ما يؤثر في الوجود وهذا الكلام المشهور من ان
علة العدم هو عدم العلة والجواب عن السؤال السادس ان عندنا الذوات الممكنة حال البقاء تفتقر الى المؤثر
لا بمعنى ان المؤثر يعطيه حال البقاء وجودا آخر بل بمعنى انه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر
فلم قلتم بان ذلك ممتنع والجواب عن السؤال السابع وهو ان الاشكال انما يلزم اذا قلنا المؤثر في وجود الحوادث
هي العلة الموجبة بالذات اما اذا قلنا انه فاعل مختار يرتفع الاشكال والجواب عن السؤال الثامن ان تأثير
الشيء في الشيء نسبة مخصوصة بينهما وقد بينا ان هذه النسبة لا وجود لها في الاعيان فلم يلزم وقوع التغير في

المؤ

المؤثر فهذا هو الكلام في هذه المقدمة ثم انه ليس لاحد من المتقدمين والمتأخرين خوض في هذا التقرير
والاشكال المقدمة الثانية من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود هي الدور وهو ان يحصل شيئان
ممكنان ويكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر ومن الناس من احتج على افساده لذلك البرهان فقال المؤثر
متقدم بالذات على الاثر فلو كان كل واحد منهما مستقلا بالتأثير في المتقدم على غيره مؤثرا في الاثر لكان
كل واحد منهما متقدما بالذات على الآخر فكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه بمرتبتين والمتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على الشيء فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه بمرتبتين وذلك ممتنع لانه
من حيث انه متقدم يقتضي ان يكون موجودا قبله ومن حيث انه متأخر يقتضي ان لا يكون موجودا قبله فيقتضي
ان يكون موجودا قبله وان لا يكون موجودا قبله فيلزم اجتماع العدم والوجود في الشيء الواحد في الوقت
الواحد وذلك محال واعلم ان هذه الحجة مبنية على مقدمة مشكلة وهي اثبات التقدم الذاتي فنقول ليس
المراد من هذا التقدم التقدم بالزمان لانا بينا في اول هذا الكتاب ان تقدم المؤثر على الاثر
لا يجب ان يكون بالزمان لان حركة الاصبع علة لحركة الخاتم مع انهما في الوجود يحصلان معا ولا يتقدم
احدهما على الآخر بالزمان البتة واذا ابطل القول بان المؤثر يجب تقدمه على الاثر بالزمان فنقول
ان عنيتم بقولكم المؤثر متقدم على الاثر بالذات كون المؤثر مؤثرا في الاثر فيرجع حاصل هذا التقدم
الى التأثير فنقول لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر متقدما
بالعلية لان ماهيتهما ليس بينهما فرق وليس فيهما الا تبديل عبارة بعبارة فان كان القول
بكون كل واحد منهما مؤثرا في الآخر معلوم البطلان بالضرورة لم يكن تغيير العبارة مفيدا البتة وان
كان المراد من قوله المؤثر متقدم بالذات على الاثر امرا آخر مغايرا للتقدم بالزمان ومغايرا لنفس
هذا التأثير فذلك التقدم لا بد من افادة تصوره ثم من اقامة الدلالة على ثبوته فان كان كل واحد من
المعاني ما عقلوا من تحصيله فيحصل الى الآن والاولى في ابطال الدور ان يقال المعلول مفتقر الى العلة
فلو كان كل واحد منهما معلولا للآخر لكان كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر فكان كل واحد منهما مفتقرا الى
المفتقر الى نفسه فيلزم ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى نفسه وذلك ممتنع لان الافتقار الى الشيء نسبة
بين المفتقر والمفتقر اليه والاضافة لا تحصل الا بين الشيئين والاولى ان يقال المفتقر اليه يجب ان
يكون واجبا بالنسبة الى المفتقر والمفتقر يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى المفتقر اليه فلو كان شيء

الواحد مفتقرا الى نفسه لزم ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واجبا وممكنا معا فيلزم اجتماع
النقيضين وذلك محال فان قال القائل الاضافيات كل واحد منهما علة لوجود الاخر وذلك لانه
يلزم من فرض وجود ايهما كان وجود الاخر قطعا ومن فرض عدم ايهما كان عدم الاخر قطعا فهو
كون كل واحد منهما علة لوجود الاخر والجواب انا قلنا الاضافات لا وجود لها في الاعيان فقد
زال السؤال وان قلنا ان لها وجودا في الاعيان قلنا المتلازمين منهما معللة بوجود سبب المقدمة
الرابعة في مقدمات اثبات واجب الوجود ابطال التسلسل واعلم انا قبل الخوض في هذا المطلب نفتقر
الى تقديم مقدمة وهو ان العلة المؤثرة لا بد وان تكون موجودة حال وجود المعلول والدليل
عليه انه لو لم يكن كذلك لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة فيلزم حصول المعلول حال
عدم العلة فلم يكن حصول ذلك المعلول لاجل وجود تلك العلة. وقد فرضنا الامر كذلك هذا خلف
لا يقال لم لا يجوز ان يقال العلة في حال وجودها توجب وجود المعلول بعد انقضاء العلة وعلى هذا
التقدير يكون وجود المعلول حاصلا بتلك العلة التي كانت موجودة قبله في الحال لانا نقول القول
بان هذه العلة اوجبت في هذه الساعة حصول المعلول غدا قول باطل وذلك لان هذه العلة
لما صدق عليها في هذه الساعة انها اوجبت ذلك المعلول فايجاب ذلك المعلول اما ان يكون
عبارة عن حدوث ذلك المعلول او عن شيء آخر يترتب عليه حدوث ذلك المعلول فان كان الاول
لزم حدوث ذلك المعلول في هذه الساعة لا بعدها لانه لما صدق على تلك العلة انها اوجبت
في هذه الساعة ذلك المعلول وهذا الايجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول فلما وجد ذلك
الايجاب في هذه الساعة لزم حصول ذلك المعلول في هذه الساعة فالقول بان ذلك المعلول يحصل
لا في هذه الساعة بل في الساعة الثانية قول باطل فهذا الكلام واما ان قلنا بان ايجاب العلة لذلك المعلول
عبارة عن امر مغاير لذلك المعلول ويترتب عليه ذلك المعلول في الساعة الثانية فيكون ايجابه لذلك
المعلول امرا حادثا فيلزم التسلسل في الايجابات وكل ذلك محال فثبت بما ذكرنا ان المؤثر
التام لا بد وان يوجد الاثر معه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول البرهان على بطلان التسلسل من
ثلثة اوجه البرهان الاول لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير نهاية لكانت باسرها موجودة في الحال بناء
على المقدمة التي قررناها من ان العلة والمعلول يوجدان معا واذا كان كذلك فنقول مجموع تلك الاسباب

والمسببات اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل
واحد من آحاده وكل واحد من آحاد هذا المجموع ممكن لذاته والمفتقر الى الممكن لذاته اولى ان
يكون ممكنا لذاته فهذا المجموع وكل واحد من آحاده ممكن لذاته فله مؤثر مغاير له فهذا المجموع
مفتقر بمجموعه وبكل واحد من آحاد مجموعه الى مؤثر مغاير له وكل ما كان مغايرا لمجموع
الممكنات ولكل واحد من آحاد مجموع الممكنات لم يكن ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا
لذاته كان واجبا لذاته فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب
لذاته وهو المطلوب البرهان الثاني لما ثبت ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر
فلهذا المجموع مؤثر والمؤثر في ذلك المجموع اما ان يكون هو ذلك المجموع او شيء من الامور الداخلة
فيه او شيء من الامور الخارجة عنه لا جائز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع لامتناع
كون الشيء مؤثرا في نفسه ولا جائز ان يكون المؤثر فيه شيئا من الامور الداخلة فيه لان كل ما كان
مؤثرا في وجود مركب وجب كونه مؤثرا في جميع افراده لذلك المركب فذلك الفرد الذي جعلناه علة
لذلك المركب لما كان احد افراد ذلك المركب لزم كونه علة لنفسه ولزم كونه علة لعلله نفسه وهو
باطل لامتناع كون الشيء علة لنفسه وقد ثبت ايضا بطلان امتناع الدور وكما بطل ان يكون علة ذلك
المجموع نفسه او فرد من افراده الداخلة فيه وجب ان يكون علته امرا خارجا عنه والخارج عن مجموع
الممكنات بالتمام لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته وجب ان يكون واجبا لذاته
فثبت وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب البرهان الثالث لو تسلسلت
الاسباب والمسببات الى غير نهاية فعلى هذا التقدير لا اثر الا وقبله اثر وجوده لان المتقدم من المؤثر والاثر في
الوجود قلنا نفرض من هذا الاثر الاخير الى البداية جملة واحدة ولنا ان نفرض من المرتبة الخامسة من
مراتب الاثار الى البداية جملة اخرى ولا بد وان تكون الجملة الاولى زائدة على الجملة الثانية باربعة
مراتب ثم لنطبق هذا الطرف الاخير من جانب الاثار على الطرف الاخير من هاتين الجملتين ونعني بهذا
التطبيق انا نأخذ من هذه الجملة مقابلا بالاول من تلك الجملة والثاني من هذه بالثاني من تلك فاما ان
نقابل كل واحد من آحاد الجملة الزائدة بواحد من آحاد الجملة الناقصة لا الى بداية فيكون الكل
مثل البعض وذلك محال واما ان تنقطع الجملة الناقصة من الطرف الاخر فيكون الجملة الناقصة متناهية
الناقصة

فتكون

من ذلك الطرف والأمور الزائدة عليها بأجمعها فتكون الجملة الزائدة متناهية أيضاً من ذلك الطرف
الأسباب والمسببات في سلسلة التصاعد طرفاً ومبدأ وذلك يمنع من القول بأنه لا نهاية لها ثم ذلك
الطرف إن كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثر آخر فلم يكن طرفاً هف وإذا كان واجباً لذاته فذلك هو
المط وإذا ظهر بهذه المقدمة فلنرجع إلى أصل البرهان المذكور على إثبات وجود واجب الوجود
وهو أنه لا شك في وجود الموجود أو أن كل موجود فهو إما واجب لذاته أو ممكن لذاته فإذن حصل في
الموجود موجود واجب لذاته وذلك هو المط وإن كان ذلك الموجود ممكناً افتقر إلى مؤثر والدور
والتسلسل باطلان فلا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المط البرهان ٣ في إثبات
واجب الوجود لذاته الاستدلال عليه بإمكان الصفات وتقريره أن نقول الأجسام متساوية في الماهية
وحقيقته ومتى كان الأمر كذلك كان كل صفة تصح على جسم أمكن اتصاف سائر الأجسام بها ومتى كان
الأمر كذا افتقر كل واحد من الأجسام في اتصافه بصفته المخصوصة إلى مخصص ومرجح فهذا البرهان مبني على
ثلث مقدمات المقدمة ١ أن الأجسام متساوية في تمام الماهية والحجة ما يمكن أن يذكر في هذا الباب أن
الجسم يمكن تقسيمه إلى الفلكي والعنصري وإلى الكثيف وإلى اللطيف ومورد التقسيم يجب كونه مشتركاً فيه
بين الأقسام فإذن كونه جسماً قدر مشترك فيه بين الفلك والعنصر واللطيف والكثيف والحار والبارد
وهذا الذي وقع الامتياز فيه هو صفات الجسم فثبت أن الأجسام متساوية في ذواتها وحقائقها وإنما التفاوت
الحاصل بينها ليس إلا في صفاتها وأعراضها وفي هذا المقام أبحاث عميقة لا يليق بهذا المختصر
المقدمة ٢ وهي أن الأجسام لما كانت متماثلة في الذوات والحقائق وجب أن يصح على كل واحد منها
ما يصح على الآخر وذلك لأن قابلية تلك الأعراض إن كان من لوازم تلك الماهية فأينما حصلت تلك الماهية
لزم حصول تلك القابلية فوجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وإن لم يكن من لوازمها كان
من عوارضها فنقول الكلام في قابلية تلك القابلية فإن كانت أيضاً من العوارض يلزم إما التسلسل وإما
الانتهاء إلى قابلية لازمة لتلك الماهية ومتى حصل المط فإن قيل أفراد النوع وإن كانت متساوية في
ماهية ذلك النوع لكنها غير متساوية في كون كل واحد منها ذلك الشخص وذلك المعين وذلك لأن
تعين هذا إن كان حاصلاً لذلك فهذا هو ذاك وإن لم يكن مغايراً له فثبت أن تعين كل واحد من
الأفراد غير حاصل للفرد الآخر وإذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يكون ذلك التعين شرطاً لتلك





القابلية في هذا الفرد ويكون تعين الفرد الآخر مانعاً من هذه القابلية وإذا كان الأمر كذلك
لم يلزم أن يصح على كل واحد من أفراد النوع الواحد ما صح على كل فرد من أفراده والجواب أما
قوله إن قبول التعين أمر عدمي فالسؤال ساقط وأما عند من يقول إنه أمر ثبوتي فجوابه أن
التعين ليس من لوازم تلك الماهية وإلا لزم أن يكون ذلك النوع في ذلك الشخص لكنه ليس الأمر
كذلك لأن هذا الكلام مفروض في نوع حصل له أفراد كثيرة بالفعل فإذن ذلك التعين الذي به
صار ذلك الشخص ذلك المعين أمر غير لازم لتلك الماهية فهو إذاً عرض جائز الزوال فكما كان عارضاً
لذلك الشخص بسبب ذلك التعين وجب أيضاً أن يكون جائز الزوال وإذا كان كذلك فيصح أن يكون اتصاف
كل واحد من الأجسام بما اتصف الآخر به ممكناً جائزاً وعند هذا ظهر أن كل ما صح على الأجسام فإنه
يصح على الأفلاك فكان الخرق والالتئام والفساد والانشقاق جائزاً على الأفلاك وكذا يصح
انقلاب الأرض سماء والماء هواء والهواء ناراً فكذا يصح انقلاب الفلك أرضاً والأرض فلكاً وكما يصح
كون الفلك محيطاً والأرض مركزاً فكذا يصح انقلاب كون الأرض محيطاً والفلك مركزاً وهذه المقدمة
كما أنها عظيمة النفع في معرفة المبدأ فهي أيضاً عظيمة النفع في معرفة المعاد وتصحيح ما ورد في
القرآن من أحوال القيامة المقدمة ٣ وهي أن كل جسم موجود فلا بد له من حيز معين ولا بد له من شكل
معين ولا بد وأن يكون إما ساكناً وإما متحركاً وقد ثبت أن كل واحد من الأجسام صفة معينة
لا بد وأن يكون من الجائزات ولا بد للجائز من مرجح ومخصص فثبت بهذا افتقار جميع الأجسام
في أحيازها وصفاتها إلى مخصص ومرجح ثم ذلك المرجح إن كان جسماً افتقر هو أيضاً في حيزه
وشكله المعين وصفته المعينة إلى مخصص ومرجح وذلك يفضي إلى التسلسل وهو مح كما بين فثبت افتقار
جميع الأجسام في جميع صفاتها إلى موجود ليس بجسم ولا بجسماني ثم إذا أردنا أن نبين أن ذلك الموجود
واجب الوجود لذاته رجعنا إلى ما ذكرناه في البرهان ١ البرهان ٤ في إثبات العلم بالصانع
سبحانه وتعالى الاستدلال بحدوث الجواهر والأجسام وتقريره أنه ثبت أن الأجسام محدثة وكل محدث
فله محدث فالأجسام مفتقرة إلى المحدث أما بيان أن الأجسام محدثة فقد تقدم وأما أن كل محدث فله
محدث فلنا فيه طريقان ١ أن كل محدث فإنه جائز الوجود لذاته وكل ما كان جائز الوجود لذاته
فهو مفتقر إلى المؤثر وإنما قلنا إن كل ما كان محدثاً فهو جائز الوجود لذاته وذلك لأنه لو كان

محدثا فهو كان قبل وجوده معدوما ولو لم تكن ماهيته قابلة للعدم والا لما كان معدوما وايضا كل
محدث فهو بعد محدث موصوف بالوجود ولو لم تكن ماهيته قابلة للوجود والا لما كان كذلك فثبت ان
كل ما كان محدثا فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود ولا معنى للممكن الا ذلك فثبت ان كل
محدث فانه ممكن العدم والوجود لذاته واما ان كل ممكن فانه مفتقر الى المؤثر فقد مر تقريره في البرهان
الاول فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان معدوما ثم انقلب في ذلك الوقت المعين واجبا لذاته
والذي يدل على ان هذا الذي ذكرناه محتمل وجوه آ ان العرض عندكم مستحيل البقاء واذا كان
في وجوده في الوقت آ جائز الوجود ثم ان عدمه في الوقت ب واجب لذاته فاذا عقلتم ان يكون عدمه
بعد وجوده عدما واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير معدوما فلم لا يجوز ان يصير بعد عدمه وجوده
واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير موجودا ب وهو ان الان الذي هو آخر الماضي واول
المستقبل كما وجد يمتنع بقاؤه لان الحاضر لا يعقل ان يكون على حد المستقبل فاذن هذا الان واجب التحقق
حين حدث وواجب الفناء بعد ذلك فاذا عقلتم ذلك في الآنات التي هي آخر الزمان فلم لا يعقل مثله
في جميع الحوادث ج شرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا يمنع حصوله في الازل لان الجمع بين النقيضين
محال ثم ان ذلك لا يزال الحدوث لذلك الامكان وصدوره لذلك الامكان ليس بالفاعل لان كل ما كان حصوله
بالفاعل كان ممتنع الحصول عند فرض عدم الفاعل وصحة وجود العالم في الازل حاصل سواء حصل الفاعل
او لم يحصل فعلمنا ان حدوث هذه الصحة لا بالفاعل بل لذاته فثبت ان حدوث الشيء لذاته معقول والجواب ان
ما ذكرتم يدل على ان كل محدث ممكن ولكنه معارض بوجوه دالة على ان القول بوجود شيء ممكن الوجود
محال آ انا اما ان نقول الوجود نفس الماهية واما ان نقول الوجود غير الماهية وعلى كل واحد من القولين فالقول
بالامكان والجواز غير معقول اما على القول بان الوجود نفس الماهية فتقرير الامكان غير معقول وذلك لان
الشيء الموصوف بالامكان هو الذي يجوز ان يكون موجودا ويجوز ان يكون معدوما والحكم بجواز الوجود
والعدم على تلك الماهية يستدعي كون تلك الماهية مقارنة للوجود ومقارنة للعدم ومتى كان الامر كذلك امتنع
ان يكون الوجود نفس الماهية واما على القول بان الوجود غير الماهية فلان على هذا التقدير اما ان يكون
الموصوف بالامكان هو الماهية او الوجود او كون الماهية موصوفة بالوجود والكل محال اما انه لا يجوز ان
يكون الموصوف بالامكان هو الماهية لان كل ما كان ممكنا يمكن الفرض لم يمتنع فرض وقوع عدم ذلك الشيء

نوفي



ذلك
فلو قلنا السواد يمكن ان يكون سوادا كان معناه السواد يمكن ان يحكم عليه بانه غير سواد ومعلوم ان
ذلك محال لانه يقتضي ان يكون حال كونه سوادا محكوما عليه بانه غير سواد وذلك ممتنع واما انه لا يجوز ان يكون
الموصوف بالامكان هو الوجود لانه يرجع حاصله الى ان الوجود يمكن ان لا يكون وجودا وهذا ايضا محال
واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية الماهية بالوجود لان الذي ذكرناه في الماهية
وفي الوجود عائد بعينه في موصوفية الماهية بالوجود فثبت ان القول بامكان الوجود غير معقول سواء
قلنا الوجود عين الماهية او قلنا انه غيرها الحجة ب لو فرضنا شيئا من الاشياء ممكن الوجود لكان ذلك
الامكان اما ان يكون موجودا او معدوما لا جائز ان يكون موجودا للوجوه الكثيرة التي ذكرناها
في الجواب عن شبهة الفلاسفة في قدم الاجسام ولا جائز ان يكون معدوما لان الشيء بتقدير ان
يكون ممكن الوجود كان موصوفا في نفسه بالامكان وذلك الامكان رافع الامتناع ولا امتناع
عدم ورافع العدم ثبوت فوجب ان يكون الامكان امرا ثبوتيا ولما كان القول بكون الشيء ممكن
الوجود يقتضي ان يكون الامكان اما وصفا سلبيا او وصفا ثبوتيا وكان القسمان باطلين كان
القول بكون الشيء ممكن الوجود باطلا الحجة ج انا اذا قلنا الشيء يجوز ان يكون موجودا ويجوز
ان يكون معدوما فيقتضي تقرر ذلك الشيء حال وصفه بكونه معدوما وهذا يقتضي كون المعدوم شيئا
وانتم لا تقولون به وايضا القائل بان المعدوم شيء لا يمكنه القول بالامكان وذلك لان الامكان
على هذا التقدير اما ان يكون وصفا للماهية او وصفا للوجود لا جائز ان يكون وصفا للماهية
لان الماهيات يستحيل عليها الانقلاب والتغير فلا يعقل كون الامكان وصفا لها ولا جائز ان
يكون وصفا للوجود لان الوجود قبل تجدده وحدوثه كان ثابتا لا متغيرا والامكان عندكم ثابت
قبل الحدوث واذا كان كذلك امتنع القول بجعل الامكان صفة للوجود والجواب مرادنا من الامكان
هو كون الشيء بحيث يجوز ان يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز ان لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك
واذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان زالت الشبهات المذكورة اذا عرفت هذا فنقول بقاؤه على ما كان
عليه قبل ذلك غير ممتنع وعدم بقائه ايضا على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع ايضا ولما كان الامر
كذلك امتنع رجحان احدهما على الاخر لا لمرجح الا انه يبقى عليه ان يقال لم لا يجوز ان يكون محدث الاجسام
وان كان قديما لكنه جائز الوجود لذاته الا ان الوجود كان به اولى وعند هذا نشتغل في كونه

سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته الى الرجوع الى ما ذكرناه في البرهان الاول الطريق الثاني في تقرير
هذا البرهان ان نقول الاجسام محدثة وكل محدث فهو محتاج الى المحدث من غير تعرض لكون ذلك
المحدث جائزا واكثر شيوخ المتكلمين كانوا معولين على هذه الطريقة ثم هؤلاء فريقان الذين
قالوا العلم باحتياج المحدث الى المؤثر علم ضروري فانكروا والذي يدل عليه ان كل من رأى بناء رفيعا
وقصرا مشيدا اضطر الى العلم بان له بانيا فمن ادعى جواز حدوث ذلك البناء لا عن فاعل وبان كان
حكموا عليه بالجنون فعلمنا ان هذه المقدمة بديهية والذين قالوا بان هذه المقدمة استدلالية وهم
اكثر شيوخ المعتزلة كابي علي وابي هاشم وطريقتهم هو انهم يثبتون كون العبد موجدا لافعال نفسه ثم
يثبتون ان افعالنا انما افتقرت الينا لانها حدثت بعد ان كانت معدومة وعند هذا يظهر ان الحدوث
علة للافتقار الى المحدث فالعالم لما كان محدثا وجب افتقاره الى الفاعل وعلى تسليم هذا الكلام
سؤالات صعبة اولها انا لا نسلم ان العبد موجد لافعال نفسه وسنقرره اثناء الكلام في مسألة
خلق الافعال وثانيها هب ان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان افعالنا تحدث عند قصودنا ودواعينا لا انها بقدرتنا بل
على سبيل الاتفاق من غير مؤثر فان قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق ممتنع فليذكروا ذلك ابتداء في
حدوث العالم ويستدلوا بحدوث العالم على وجود الفاعل من غير حاجة الى ذكر هذا القياس وثالثها هب
ان افعالنا واقعة بقدرتنا لكن لا نسلم ان علة الحاجة هو الحدوث وقد كتبنا الوجوه الكثيرة التي
ذكرناها في ان الحدوث يمتنع ان يكون علة الحاجة ولا جزءا لهذه العلة ولا شرطا لها ورابعها
هب ان حدوثنا علة لحاجتنا الينا لكن لم لا يجوز ان يكون العلة هي ذلك الحدوث اعني ماهية الحدوث
بشرط اضافتها الى تلك الافعال الخاصة والعالم وان حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه ذلك
الشرط الخاص فلا يلزم ان يحصل فيه الحاجة الى الفاعل البرهان الثالث في اثبات العلم بالصانع سبحانه
وتعالى الاستدلال بحدوث الصفات والعلماء حصروا ذلك في نوعين دلائل الانفس ودلائل الآفاق
اما دلائل الانفس فهي الاستدلال بتكون الانسان من النطفة والله سبحانه وتعالى ذكر هذه الدلائل في
القرآن العظيم في آيات كثيرة وتقريرها ان نقول النطفة جسم متشابه الاجزاء في الصورة والشكل
فاما ان يقال انها متشابهة الاجزاء في الحقيقة او ليست كذلك وذلك لان الاطباء يقولون ان عند
استيلاء حرارة الشهوة على البدن يحصل ذوبان لجملة الاعضاء فبعضها يحصل من ذوبان الشحم وبعضها

من ذوبان الشحم وبعضها من ذوبان اللحم وبعضها من ذوبان القلب فهو وان كان متشابه الصورة
والصفة في الحس الا انه مختلف الطبيعة في الحقيقة فالعظم يتولد من مادة ارضية والعصب يتولد
من مادة العصب وعلى هذا القياس جميع الاعضاء اذا عرفت هذا فنقول ان كانت النطفة متشابهة
الاجزاء في الحقيقة فنقول الاستدلال ان تأثير حرارة الرحم وتأثير قوى الكواكب بالنسبة اليه على السوية
ولما كان تأثير المؤثر متشابها وكان اجزاء القابل في الماهية والطبيعة متشابهة وجب ان يكون
الاثر متشابها ولهذا السبب فان الفلاسفة قالوا الشكل البسيط هو الكرة قالوا لان قوة الطبيعة في
البسيط واحدة والقابل متشابه فوجب ان يكون الشكل متشابها وهو الكرة ولما دل الحس
على كون البدن مركبا من اعضاء مختلفة في الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية لزم القطع
بان المؤثر في تخليقها ليس هو الطبيعة ولا قوى الكواكب بل صانع حكيم مريد بالقدرة والاختيار
واما على قول من يقول النطفة وان كانت متشابهة الاجزاء في الصورة لكنها مختلفة الاجزاء في الطبيعة
فنقول لان كل مركب فلا بد وان يكون مركبا من اجزاء كل واحد منها يكون بسيطا في نفس الامر
وفي الحقيقة واذا كان كذلك فكل واحد من تلك الاجزاء يكون القابل متشابه الاجزاء في الحقيقة ويكون
القوة الطبيعية الفاعلة فيها قوة واحدة ومتى كان كذلك وجب ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء على
شكل الكرة فوجب ان يكون بدن الانسان على صورة كرية منضمة بعضها الى بعض ومعلوم انه ليس كذلك
وايضا فالنطفة رطوبة رقيقة ومتى كان كذلك لا تحفظ ترتيب الاجزاء ولا نسبة بعضها الى بعض فالجزء
الذي يحصل من ذوبان الرأس قد يصير اسفل والجزء الذي يحصل من ذوبان الرجل قد يصير فوق
فكان ينبغي ان لا يبقى ترتيب الاعضاء ووضعها على نسبة واحدة في الاكثر ولما لم يكن كذلك علمنا
ان تخليق كل واحد من هذه الاعضاء ووضعها على ترتيبها بتخليق حكيم قادر الا انه بقي ان يقال
لم لا يجوز ان يقال انها حصلت بتخليق بعض الملائكة او بتخليق الكواكب فانها احياء ناطقة فاعلة مختارة
وعند ذلك لا بد من الرجوع الى البراهين المتقدمة اما دلائل الآفاق فبعضها سفلية عنصرية وهي
الاستدلال باحوال النبات والحيوانات والمعادن والآثار العلوية وبعضها علوية فلكية وهي
الاستدلال باحوال الافلاك والكواكب والاستقصاء في هذا النوع من الدلائل مذكور في القرآن
العظيم ومشروح في الكتاب المسمى باسرار التنزيل وانوار التأويل والله اعلم المسألة الرابعة

في انه سبحانه وتعالى قديم ازليا وابديا اعلم انا قد بينا في المسلك الثالث عشر وجوب انتهاء
جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته وكل ما كان واجب الوجود لذاته فان حقيقته لا تقبل
العدم اصلا وما كان كذلك فانه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا ابديا فعلى هذا لا يحتاج بعد ذلك
الى اقامة الدليل على كونه سبحانه وتعالى ازليا باقيا ابديا الا ان المتكلمين الذين كانوا قبلنا لما
لم يذكروا تلك الطريقة في اثبات واجب الوجود لا جرم كانوا محتاجين في اثبات كونه سبحانه وتعالى
ازليا ابديا الى وجوه اخر فنحن اردنا ان نتبرك بايراد تلك الوجوه ايضا واعلم ان مشايخ المتكلمين
لما اقاموا الدلالة على افتقار العالم الى الصانع قالوا صانع العالم لو كان محدثا لافتقر الى محدث آخر
ولزم التسلسل وهو محال فوجب القول بان صانع العالم قديم فان قيل الاشكال على هذا الاستدلال من
وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال انه هذا المحدث شيء محدث وهكذا لكن ذلك المحدث قديم وعلى هذا التقدير
يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم التسلسل ايضا وهذا قول المجوس واصحاب الوسائط الا ترى انهم
يقولون مرتبا بحسب كثرة الفكر هو العقل الفعال ثم هذا العقل الفعال معلول لعقل آخر وذلك العقل
معلول لعقل آخر الى عشر او اكثر ثم ذلك العقل معلول الوجود انه تعالى وعند المجوس الاله الاكبر خلق
الشيطان ... فخلق بعده هذا العالم ابتداء واذا كان هذا الاحتمال قائما فلا بد من ابطاله
الثاني ان كل موجودين مفروضين فلا بد وان يكونا معا او يكون احدهما سابقا على الآخر فان كانا
معا لزم ان يكونا قديمين او محدثين لكنكم تقولون ان الله قديم والعالم محدث فان كان احدهما قبل
الآخر فتقدم احدهما على الآخر اما ان يكون بمقدار متناه او بمقدار غير متناه فان كان بمقدار متناه
كان كل واحد منهما محدثا وذلك محال وان كان بمقدار غير متناه فذلك محال لوجوه الاول ان على هذا
التقدير يكون قد انقضى قبل اليوم مدة غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له غير معقول الثاني انه كان
يتوقف حصول اليوم على ان ينقضي قبله ما لا نهاية له وانقضاء غير المتناهي محال والموقوف على المحال
محال فوجب ان يمتنع حصول اليوم وحيث حصل اليوم علمنا ان المنقضي متناه الثالث ان المنقضي من زمان
الطوفان الى الازل اقل من المنقضي من زماننا هذا الى الازل فاذا اسقطنا من هاتين الجملتين
من هذين الطرفين يلزم انهما وجب ان ينطبقا ومن طرف الازل والا لكان الناقص مثل الكل فتكون
المدة المنقضية متناهية فيكون تقدم الله سبحانه وتعالى على العالم متناهيا الرابع لما كان تقدم الله سبحانه



وتعالى امرا واجب الثبوت وهذا التقدم لا يتقرر الا بحسب المدة كان دوام ذات الله تعالى و
استمرار بقائه مفتقرا الى تحقق هذه المدة والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود
لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف الخامس ان المدة لا تعقل الا بتعاقب الآنات وتوالي الازمنة والاشياء
فلو كان الباري تعالى متقدما على العالم بمدة لا نهاية لها ولا اول لها لزم حصول الازمنة المتعاقبة
المتوالية في الازل وهو محال لان توالي الازمنة بالبعض يقتضي كون كل واحد منها مسبوقا بغيره و
الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما جمع بين المتنافيين لا يقال هذه الاشكالات انما يلزم
اذا قلنا ان الله تعالى قبل العالم وسابق عليه بمدة موجودة وزمان محقق ونحن لا نقول بذلك
بل نقول ان الله تعالى سابق على العالم بمدة موهومة مفروضة لا تحقق لها خارج الذهن لانا نقول
هذا الكلام ضعيف لان تقدم الباري سبحانه وتعالى على العالم اذا كان حاصلا لا بحسب فرض
واعتبار بل بحسب الحقيقة والوجود سواء وجد الفرض او لم يوجد كان ذلك التقدم
المسبوق بالمدة غير متناهية وجب ان يكون حصول تلك المدة لا بحسب الفرض فقط بل بحسب الوجود
والوجه المحقق السادس ان الازل لا يتميز عن الابد لان تقابل السلوب والايجاب وتقابل
المتناقضين واحد وكل واحد من هذا يشابها فلا بد وان يتميز احدهما عن الآخر فلو كان هذا
الازل متميزا عن الابد لكان القول بهذا الامتياز محال لان كل نقطة فرضناها من الازل
والابد ... كان حاصلا قبله لكنا لو فرضنا نقطة اخرى قبل تلك
النقطة بالف سنة لم يكن الابد الا بحسب زيادة هذا القدر المتناهي عليه فاذن ليس الازل
امرا ولا الابد اولا فاذن لا يتميز الازل عن الابد البتة مع كون كل واحد منهما مناقضا للآخر
له هذا السؤال الثامن اذا قلنا كان الله سبحانه وتعالى موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد
فقولنا كان يفيد ان امرا كان موجودا وحاصلا وقد انقضى وما بقي وقولنا يكون يفيد ان
امرا سيصير موجودا وحاصلا وبعد ما حصل فاذن كل ما يصدق عليه انه كان وسيكون فهو محكوم عليه
بكونه متجددا متغيرا فذات الله سبحانه وتعالى لما كان واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان لا يصدق عليه
انه كان في الازل وسيكون في الابد وانه كائن الآن الجواب انا لما جربنا عقولنا وجدناها حاكمة
بان كل ما لا يصدق عليه انه كان قبل وسيكون بعد وانه كائن الآن فهو معدوم محض وعند هذا

قال المنكرون انكم لما اثبتم ذاته منزها عن الجهات والاحياز والاوضاع خرج هذا الاثبات عن العقل
وقرب من العدم المحض ثم انكم لما اثبتموه منزها عن ان يصدق عليه قولنا كان ويكون وهو كان
فقد صرحتم بالعدم المحض فان ما ذكرتموه يحقق قولنا كان ويكون وهو كائن اقتضى ذلك الحكم
بكونه متجددا متغيرا فكيف الخلاص عن هذه العقدة المحيرة والمضايق المظلمة المعمية ونظم المعري هذا
المعنى في شعر له اهدى به وقال قلتم لنا خالق حكيم قلنا صدقتم كذا نقول ثم زعمتم بلا زمان
ولا مكان الا فقولوا هذا كلام له خبي معناه ليست لنا عقول والجواب عن السؤال الاول انا
سنقيم الدلالة القاهرة ان شاء الله تعالى في باب اثبات وحدانية الله تعالى على انه لا خالق ولا موجد
الا الله تعالى وعند هذا يبطل السؤال بالمتولدات والجواب عن السؤال الثاني وهو سؤال الفلاسفة في
قولنا الباري تعالى سابق على العالم سبقا لا اول له واعلم ان السؤال لازم على الكل سواء
اقر الانسان بحدوث العالم وقدم الصانع او انكره لان الانسان ان اقر بحدوث العالم لزم
الاقرار بعدم لا اول له فان كان بقدم العالم لزم الاقرار بوجود لا اول له فعلى جميع
التقادير لا بد من الاقرار بمعقول لا اول له ولا بد من الاقرار بامر ازلي اول واذا كان الامر
كذلك زالت هذه الشبهات والجواب عن السؤال الثالث وهو قوله ان كل ما يصدق عليه كان ويكون
وكائن فهو متجدد متغير فنقول المراد من قولنا كان ويكون استمراره مع الازمنة الماضية و
الازمنة الاتية فان عنيتم ان يكون متغيرا بحسب تغير هذه الازمنة وهذا الموضع مما يدرك بالعقل الذي
نوره الله تعالى بنور هدايته وان كان الوهم والخيال يعجزان عنه واعلم ان المشايخ احتجوا على
بقاء الصانع بوجهين الحجة الاولى قالوا لو علم بعد وجوده لكان اما ان يكون عدمه باعدام معدم
او بطريان ضد او بانتفاء شرط والكل باطل لان القدم صفة موثرة والعدم نفي محض فيمتنع كون
الاعدام بالفاعل ولا يجوز ان يكون بطريان الضد لان هذا الضد محدث والقديم اقوى
من المحدث فكان اندفاع هذا الضد بوجوده اولى من انعدامه بسبب طريان هذا الضد المحدث
ولا جائز ان يكون بسبب زوال الشرط لان ذلك الشرط ان كان قديما لان المحدث يمتنع ان
يكون شرطا للقديم واذا كان كذلك كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم القديم الاول فيلزم
التسلسل وهو محال الحجة الثانية انه لو صح العدم عليه لكانت ماهيته قابلة للعدم وللوجود ولو كان كذلك

لكان

لكان مفتقرا الى المؤثر وكل مفتقر الى المؤثر فهو محدث فيلزم انه لو صح العدم عليه بعد وجوده لكان
محدثا ونقرر بهذه المقدمات قد تقدم في مسألة حدوث الاجسام ولما امتنع حدوثه امتنع عدمه بعد
وجوده **المسألة الخامسة** في ان حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق لعينه ذاته المخصوصة اعلم
ان جماعة عظيمة من مشايخ علم الاصول زعموا ان الذوات من حيث انها ذوات متساوية وانما يتميز
بعض الذوات عن البعض لاختصاصها بصفات مخصوصة ثم قالوا بناء على هذا الاصل ان ذاته تعالى
من حيث انها ذات مساوية لسائر الذوات وانما يتميز ذاته عن سائر الذوات لاختصاصه بانه
بصفات مخصوصة لاجلها تقع الالهية وتلك الصفات هي وجوب الوجود والقدرة والعلم التام و
زعم ابو هاشم انها صفة تقتضي لذاتها صفات اربعة وهي الموجودية والعالمية والقادرية و
الحيية والذي نختاره ونقول به ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات لنفس كونه تلك الذات
المخصوصة واعلم ان الخصم ربما قال في هذا الموضع ان كلامكم ههنا متناقض لانكم تقولون انه تعالى
يخالف خلقه لذاته المخصوصة فقولكم المخصوصة يدل على مفهوم زائد على الذات فكان هذا اعترافا
بان المخالفة انما وقعت بامر زائد على الذات فثبت ان قولكم انه تعالى يخالف سائر الذوات
لذاته المخصوصة لا لامر زائد على الذات كلام متناقض واعلم انا قبل الخوض في الدليل نذكر ما
يزيل هذا السؤال فنقول انه لا يجب في كل شيئين يخالف احدهما الآخر ان يكون مخالفته لاجل امر زائد عليه
والذي يدل عليه وجوه الحجة الاولى ان الشيئين المختلفين لو كان اختلافهما لاجل اختصاصهما بامر زائد
لكان ذلك الزائد اما ان يكون مخالفا للآخر او لا يكون فان لم يكن مخالفا للآخر امتنع كونه
سببا لان يصير غيره مخالفا للآخر وان كان مخالفا للآخر وجب ان يكون مخالفته لاجل شيء آخر
ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الانتهاء الى شيئين يختلفان لنفسيهما
لا لامر زائد الحجة الثانية وهي ان الذاتين اذا كانتا متماثلتين من كل الوجوه ثم قامت بكل واحدة
صفة مخالفة للصفة القائمة بالذات الاخرى فعند هذا الفرض يثبت ان الذاتين كانتا متماثلتين و
والصفتان كانتا مختلفتين فلما كانتا متماثلتين لا يختلفان البتة ولما كانتا مختلفتين
لا يتماثلان البتة وعند هذا يظهر ان المختلفين لا يجب الا ان يكونا مختلفين لذاتيهما او
لما فرضنا امرين يختلفان بسبب امر زائد على ذاتيهما غير معقول الحجة الثالثة انا اذا فرضنا ذاتا و

وقامت بها صفة فالذات من حيث انها هي لا بد وان يكون مخالفة لتلك الصفة والا لم يكن احدهما
بان يكون موصوفا والاخرى صفة اولى من العكس واذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة
كانت مخالفة تلك الذات لتلك الصفة لنفس الذات لا لامر زائد فثبت بهذه الوجوه انه لا بد من
الاعتراف بامور يخالف بعضها بعضا لانفسها وذواتها من حيث هي هي لا باعتبار صفة قائمة بها واذا
عرفت هذا فنقول قولنا الله تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة المراد منه ما ذكرناه وهذا واذا لخصنا
محل النزاع فنقول الدليل على ان الله تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة انه لو كانت ذاته من حيث انها
تلك الذات مساوية لسائر الذوات وقد عرفت ان الاشياء المتساوية في تمام الحقيقة يجب ان
يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصة وعدم
اختصاصه بصفات المحدثات امرا جائزا فرجح ذلك الجائز على سائر الجائزات ان لم يكن لامر
فقد رجح الممكن لا عن مؤثر وهو محال وان كان لامر عاد الطلب في اختصاصه بذلك الامر
فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت ان القول بكون ذاته تعالى مساوية لسائر
الذوات في كونها ذاتا يفضي الى احدى هذه المحالات فكان القول به محالا فثبت ان
جميع الذوات متساوية في كونها ذوات واذا كان كذلك وجب ان يكون امتياز بعضها عن البعض
بسبب الصفات والاحوال اما بيان المقدمة الاولى فالدليل عليه وجوه الاول انا نقسم الذات الى الواجب
والى الممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين الثاني انا اذا اعتقدنا ذاتا ثم اعتقدناه قديما او محدثا
او واجبا او ممكنا فان اعتقاد كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل وهذا يدل على ان المفهوم
من الذات واحد في كل المواضع الثالث انا نقول المعلوم اما ذات واما صفة وصريح العقل
يشهد بان هذا التقسيم منحصر ولولا ان المفهوم من كون الذات ذاتا امر واحد والا لم يمكن
ان يكون هذا التقسيم منحصرا فثبت بهذه الوجوه ان الذوات متساوية في كونها ذوات واما
المقدمة الثانية وهي انه لما كان الامر كذلك وجب ان يكون امتياز بعض الذوات عن بعض بسبب الصفات
وذلك لانه لا شك ان الله تعالى متميز عن سائر الموجودات وثبت ان ذاته مساوية لسائر
الذوات وما به الامتياز غير ما به المشاركة فوجب ان يكون امتياز ذاته عن سائر الذوات
بامر زائد على الذات فيكون بالصفة لا يقال لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات المحدثات عن



ذاته بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتية وامتياز ذاته تعالى عن ذوات المحدثات
بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته لانا نقول الذات من حيث انها ذات لو كانت مستقلة بنفسها
في التحقق غنية عن الصفات لزم جواز ان ينقلب ذات السواد بياضا وذات البياض سوادا
وذات الواجب عرضا حالا في المحل وبالعكس وكل ذلك محال وان لم تكن الذات من حيث انها
ذات مستقلة الا مع الصفات وجب ان يكون امتياز ذات الحق تعالى عن غيره بسبب ثبوت الصفات
لا بسبب سلب الصفات والجواب لا نسلم ان الذوات متساوية في كونها ذوات والوجوه الثلثة
التي عولتم عليها قائمة بعينها في الصفات فيلزمكم ان تكون الصفات متساوية في كونها صفات
فيلزمكم ان يكون امتياز بعض الصفات عن بعض بصفات اخر ويلزم التسلسل وايضا فالمفهوم
من قولنا ذوات كونها امورا قائمة بانفسها والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل و
هو مفهوم سلبي ولا نزاع في كون هذا المفهوم السلبي امرا مشتركا فيه بين الذوات كلها انما
النزاع في ان تلك الحقائق المحكوم عليها بهذا القيد السلبي هل هي متساوية من حيث انها هي
ودليلكم لا يفيد ذلك واعلم ان الخصوم زعموا ان الذوات متساوية في كونها ذوات ثم تميزت
كل واحدة من تلك الذوات بصفة لازمة لها فحاصل قولهم يرجع الى ان الاشياء المتساوية في تمام
الماهية تلزمها لوازم مختلفة وذلك مما لا يقبله العقل اما على ما قلناه فانا زعمنا ان الذوات
والحقائق مختلفة في انفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قائمة بانفسها غنية عن
محل يحل فيها فحاصل قولنا يرجع الى ان الاشياء المختلفة تلزمها لوازم متساوية وهذا غير ممتنع
في العقول لان المختلفات متشاركة في كونها مختلفة والمتضادات متساوية في كونها متضادة و
بالله التوفيق **المسألة السادسة** في ان وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته ام لا المذاهب الممكنة في هذه
المسألة لا تزيد على ثلثة احدها قول من يقول اطلاق لفظ الموجود على واجب الوجود وعلى ممكن
الوجود ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين وهذا قول ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري و
اتباعهما والقول الثاني وهو ان وقوع لفظ الوجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد الا
ان ذلك المفهوم غير مقارن لشيء من الماهيات بل هو وجود مجرد وانما يتميز عن سائر الموجودات
بقيد سلبي وهو انه غير عارض لشيء من الماهيات ووجودات الممكنات صفات عارضة لماهياتها

الممكنات وهذا القول هو اختيار ابي علي بن سينا في جميع كتبه والقول الثاني ان وقوع لفظ الوجود
على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق تعالى ولحقيقته المخصوصة
وهو المختار عندنا وعند طائفة عظيمة من علماء الاصول واما القول الثالث فقد بحثنا عنه في اول مسألة
ان المعدوم شيء ام لا فلا نعيده واما القول الذي اختاره ابو علي بن سينا فنقول انه باطل ويدل عليه
وجوه الحجة الاولى ان الوجود من حيث انه وجود مفهوم واحد على ما دللنا عليه ووافقنا فيه ابو
علي بن سينا وايضا هذه المسألة متفرعة على هذا القول فنقول الوجود من حيث انه وجود اما ان
يقتضي ان يكون عارضا للماهية او يقتضي ان لا يكون عارضا للماهية او لا يقتضي ان يكون عارضا ولا
ان يكون غير عارض بل الامران جائزان عليه فان اقتضى الوجود من حيث انه وجود ان يكون
عارضا لماهية من الماهيات وجب ان يكون وجود واجب الوجود عارضا لماهية من الماهيات فقولنا انه وجود
مجرد غير عارض لشيء من الماهيات قول باطل واما ان اقتضى الوجود ان يكون غير عارض لشيء من
الماهيات فوجب ان لا يكون شيء من الوجودات عارضا لشيء من الماهيات البتة فهذه الممكنات اما
ان لا تكون موجودة اصلا وان كانت موجودة كانت وجوداتها نفس ماهياتها فيكون لفظ الوجود
واقعا على الموجودات بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي وقد بينا ان ذلك باطل وايضا
هذا البحث متفرع على ان لفظ الوجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي واما ان
قلنا الوجود من حيث انه وجود لا يقتضي ان يكون عارضا للماهية ولا ان يكون غير عارض لها فحينئذ يمتنع
ان يصير عارضا او غير عارض الا بسبب منفصل فوجود واجب الوجود لا يصير مجردا الا بسبب منفصل فيكون
واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره وهو محال وايضا فقد عرفت ان الماهيات المتساوية في
تمام تلك الماهية كل ما صح على كل واحد منها صح على كلها فاذن كل ما صح على بعض الوجودات العارضة
لماهيات الممكنات وجب ان يصح على واجب الوجود وكل ما ثبت لواجب الوجود وجب ان يثبت
لوجودات جميع الماهيات الممكنة وكل ذلك باطل قطعا ولما ثبت بهذا البرهان القاطع امتناع
هذه الاقسام ثبت فساد القول الذي اختاره ابو علي [illegible] الحجة الثانية على فساد هذا المذهب
انه لم يكن للباري تعالى ماهية وحقيقة الا الوجود المقيد بالقيد السلبي وهو انه غير عارض لشيء من
الماهيات فمبدأ وجود الممكنات اما ان يكون هو ذلك الوجود لا يشترك معه ذلك السلب او





يشترك معه ذلك السلب فان كان المبدأ هو ذلك الوجود لا يشاركه معه ذلك السلب وجب ان يكون
اثر الوجود اين ما كان مشاركا لذات الحق تعالى في تلك المبداية وان كانت المبداية مشاركة معه ذلك
السلب كان السلب جزءا من مبدأ الثبوت وذلك محال اذ لو جاز في العقل ان يكون العدم جزءا من علة
الثبوت فليجز ايضا ان يكون تمام علة الثبوت وح لا يمكننا ان نستدل بوجود الممكنات على
وجود واجب الوجود فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الوجود المجرد مستلزما للصفة ويكون
الوجود مع تلك الصفة مبدأ للممكنات قلنا التقسيم المذكور عائد في كيفية استلزام الوجود لتلك
الصفة وهو ان المؤثر في ذلك الاستلزام اما الوجود لا بشرط ذلك السلب او بشرط ذلك السلب
الحجة الثالثة اتفق الحكماء على ان الوجود بديهي التصور والدلائل العقلية ناطقة بذلك واتفق الحكماء
على ان كنه ماهية الحق تعالى غير معقول للبشر والبراهين العقلية ناطقة ايضا بذلك واذا كان الوجود
معلوم التصور وحقيقة الحق تعالى غير معلومة التصور وجب ان يكون حقيقة الحق تعالى غير الوجود فان
قيل لم لا يجوز ان يكون المجهول هو حقيقة الحق مقيدة بالقيود السلبية قلنا هذا باطل لان القيود السلبية
معلومة وكذلك فانا يمكننا ان نعقل وجوده مجردا عن شيء من الماهيات اصلا وانتفت [illegible]
على ان المعلوم من الحق تعالى هو السلوب والاضافات الحجة الرابعة ثبت في المنطق ان الوجوب
والامكان كيفيات نسب المحمولات الى الموضوعات مثلا اذا قلنا الانسان يجب ان يكون حيوانا
فالانسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول وثبوت الحيوان للانسان هي النسبة وهي المسماة بالرابطة
ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة وهذا الكلام غير معقول
اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا يجب ان يكون الباري تعالى موجودا فالباري هو الموضوع
والموجود هو المحمول [illegible] والوجود الذي هو تلك الحقيقة هو الرابطة والوجوب كيفية لهذه النسبة
والرابطة فاذا كان الامر كذلك لم يصر اثبات وجوب الوجود في حقه تعالى معقولا الا اذا ثبت
ان حقيقته مغايرة لوجوده الحجة الخامسة احتج ابو علي بن سينا على ان وجود الممكنات مغاير لماهياتها
فان قال يمكننا ان نعقل هذه الماهيات عند ما نشك في وجودها الى ان يقوم البرهان على
كونها موجودة والمعلوم غير ما هو غير المعلوم فههنا ماهياتها مغايرة لوجوداتها فكذا ههنا يمكننا
ان نعقل ان اله العالم ما هو [illegible] ثم نشك في وجوده الى ان يثبت بالبرهان

كونه موجودا اذ المعلوم غير ما هو غير معلوم فهذا يقتضي ان يكون حقيقته غير وجوده واعلم انه يمكن ان
يجيب عن هذا الوجه بفرق لطيف الحجة ٢ ههنا مقدمة يسلم ابو علي واكثر العقلاء صحتها واستغنائها في
وهو ان افراد النوع الواحد يكون كلما صح على كل واحد منها صح على كلها وقد بنى ابو علي على هذه المقدمة
كثيرا من الحكم ببطلان الكثرة اذا عرفت هذا فنقول لو كانت حقيقة الباري تعالى هو محض الوجود كان كل ما
كان من لوازم وجوده ذاته وجب ان يكون حاصلا لجميع الموجودات وان كان وجوده خص الموجودات
وكل ما كان ممتنعا على ذاته وجب ان يكون ممتنعا على سائر الوجودات وهذا يفضي الى الانا فعرض لانه كما
ان وجود هذه المحدثات الكائنات الفاسدات وجود ضعيف يتبع الزوال والعدم وجب ان يكون الحق
تعالى كذلك وكما ان وجود الحق تعالى واجب الدوام يمتنع التغير وجب ان يكون هذه الوجودات الخسيسة
كذلك وذلك يفضي الى الانا فعرض وكذا فرض لذلك النقطة واحتج ابو علي بن سينا على صحة قوله بان وجود الباري
تعالى لو كان مقترنا بغير ماهيته لكان مفتقرا الى تلك الماهية والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فذلك
الوجود ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من مؤثر والمؤثر فيه اما تلك الماهية واما غير تلك الماهية ولا
جائز ان يكون المؤثر في ذلك الوجود هو تلك الماهية لان المؤثر متقدم بالوجود على الاثر فيلزم ان
يكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وذلك محال ولا جائز ان يكون المؤثر في ذلك الوجود
غير تلك الماهية لانه يلزم ان يكون الواجب لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل وذلك محال والجواب ان
المؤثر متقدم بالوجود على الاثر فكذا القابل متقدم بالوجود على المقبول ولا نزاع في ان وجود
الممكنات زائد على ماهياتها فيلزم ان تكون تلك الماهيات القابلة لتلك الوجودات متقدمة
بوجودها على وجودها وذلك محال فان قلتم لا يجوز ان يكون هذه الماهيات متقدمة على وجوداتها
بنفس تلك الماهيات لا بوجود آخر فلم لا يجوز ان يكون الحال كذلك في جانب المؤثر المسألة الرابعة
في انه تعالى ليس بمتحيز ويدل عليه وجوه الحجة ١ كل متحيز منقسم وكل منقسم ممكن الوجود لذاته فكل متحيز
فهو ممكن الوجود لذاته وهذا يستلزم ان كل ما لا يكون ممكن الوجود لذاته وجب ان لا يكون متحيزا اما ان
كل متحيز فهو منقسم لذاته فههنا بناء على نفي الجوهر الفرد وتحقيق الكلام في هذه المسألة واما ان كل منقسم
فهو ممكن لذاته وذلك لان كل منقسم فهو مركب وكل مركب فهو مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من
اجزائه وكل واحد من اجزاء الشيء غير لذلك الشيء وكل منقسم فهو مفتقر في تحققه الى غيره وكل



مسألة

مفتقر في تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته فثبت ان كل منقسم فهو ممكن لذاته الحجة ٢ انا ذكرنا في
حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو محدث فلو كان الباري تعالى متحيزا لكان محدثا لكنه يمتنع ان
يكون محدثا فيمتنع ان يكون متحيزا الحجة ٣ ذكرنا في مسألة حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو متناهي
المقدار وكل متناهي المقدار فهو محدث ينتج ان كل متحيز فهو محدث والباري ليس بمحدث فلا يكون
متحيزا الحجة ٤ ذكرنا في مسألة اثبات الخلاء بالبرهان ان المتحيزات متساوية في تمام الماهية
فلو كان الباري تعالى متحيزا لكانت ماهيته مساوية لسائر المتحيزات في تمام الماهية ولو كان كذلك لم يكن مختصا
في اختصاصه بصفات الالهية الجميع ومختص وذلك محال فالقول بكونه متحيزا محال الحجة ٥ لو كان جسما
لكان منقسما فاما ان يقوم علم واحد وقدرة واحدة بجميع تلك الاجزاء وهذا محال لامتناع حلول الصفة
الواحدة في المحال المتعددة واما ان يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة
فيكون كل واحد من تلك الاجزاء موصوفا بجميع صفات الالهية فكان هذا قولا باثبات الالهة
الكثيرة وذلك محال على ما بيناه الحجة ٦ لو كان جسما متحيزا لكان مساويا لسائر الاجسام في كونه
جسما ومتحيزا فحينئذ اما ان يكون مباينا لها في امر ذاتي واما ان لا يكون فان باينها في امر
ذاتي كانت الجهة التي بها المشاركة مغايرة لذلك الامر الذي به حصلت المباينة وكانت
ذاته مركبة من جزئين بهما قوام حقيقته وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته هذا خلف واما ان لم يباين
هذه الاجسام المحدثة في وصف ذاتي اصلا لزم من حدوث هذه الاجسام [illegible]
ان يكون كل جسم كذلك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الحجة ٧ لو كان جسما لكان مركبا من الاجزاء فتلك الاجزاء
اما ان يكون متساوية في الماهية او مختلفة في الماهية فان كان الاول كان ما صح على الجزء الفوقاني ان يكون
فوقا صح في السفلاني فاذا ان يكون فوقانيا فاختصاص كل واحد منها بما له من الترتيب والوضع يكون امرا
جائزا مفتقرا الى المخصص والمرجح فيكون لا محالة مفتقرا في ذلك الجسم الى المركب والمؤلف وما كان كذلك
امتنع ان يكون صانعا للعالم واما الثاني فهو ان يكون تلك الاجزاء مختلفة بالماهية وكل واحد من تلك
الاجزاء المفترضة يكون له طبيعة واحدة وماهية واحدة فالذي يصح ان يكون مماسا لجزء الفرد
من تلك الاجزاء صح ايضا ان يكون مماسا لجانب وبالعكس واذا كان كذلك كان التركيب على تلك
الاجزاء جائزا واذا كان كذلك فتلك الاجزاء قد تركبت واجتمعت مع جواز ان يكون متفرقة متباينة

ومتى كان الامر كذلك افتقر في تأليفها وتركيبها الى المؤلف والمركب وكل ذلك على الله محال فثبت ان خالق العالم
الحجة ٢ انه لو لم تكن الجسمية والتناهي في اعتبارها مانعا من الالهية لتعذر القدح في الهية الشمس والقمر
لانه لا سبيل لنا الى القدح في الهية كل واحد منهما الا بكونه جسما مركبا من الاجزاء متناهيا في القدر
فاذا جوزنا كون الاله تعالى جسما متناهيا اندرس هذا الطريق ولا يمكننا القدح في الهية الشمس والقمر
ولما كان ذلك باطلا علمنا ان القول بان الاله تعالى جسم قول باطل وبالله التوفيق المسئلة الثالثة
في انه تعالى ليس في مكان ولا في جهة واعلم ان كثيرا ممن يثبت كونه تعالى في الجهة يزعم ان كل
موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر مثل العرض والجوهر او يكون مباينا عن الاخر
في الجهة مثل موجودين يكون كل واحد منهما قائما بالنفس ويدعون ان العلم بان كل موجودين فلا بد
وان يكون على احد هذين الشيئين علم ضروري وان العلم بامتناع وجود موجودين لا يكون احدهما
ساريا في الاخر ولا مباينا عنه في الجهة علم ضروري بديهي لا يقبل التشكك واعلم انا نحتاج الى ان نبين
ان هذه المقدمة ليست بديهية والذي يدل عليه وجوه الحجة ١ ان العلوم البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها
فيها بين الجمع العظيم فلو كانت هذه المقدمة بديهية لامتنع اطباق الجمع العظيم على انكارها ونرى جمهور الاذكياء
من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة فان اثبات الجهة مذهب لم يقل به الا الحنابلة والكرامية
واما كل من سواهم فهم متفقون على اثبات انه تعالى منزه عن الاختصاص بالحيز والجهة فثبت ان هذه
المقدمة ليست بديهية الحجة ٢ ان صريح العقل يشهد بان زيدا وعمرا وخالدا اشتركوا في معنى الانسانية
وتميز كل واحد منهم عن الاخر بطوله وقصره وسواده وبياضه وما به الاشتراك غير ما به المباينة
فاذن مفهوم الانسان من حيث انه انسان مغاير للطول والقصر وكونه ههنا وهناك وكونه
واعلم ان الانسان من حيث انه انسان اما ان يكون له قدر معين وحيز معين واما ان لا يكون كذلك
والاول باطل والا لما كان مشتركا فيه بين الاشخاص لان الاحياز المختلفة والمقادير المختلفة فثبت ان
الانسان من حيث انه انسان ليس له قدر معين ولا حيز معين ولا شكل معين واذا كان كذلك فالشيء قد
اخرج من المحسوس الى ما ليس بمحسوس فكيف يمكن دعوى ان كل الموجودات يكون منها ما يختص بالطول والعمق
والحيز فان قيل الانسان من حيث انه انسان لا وجود له في الخارج بل في العقل ونحن ندعي ان كل ما كان
موجودا في الخارج فلا بد وان يكون ساريا في الاخر او مباينا عنه في الجهة فاي احد الذاتين عن الاخر

قلنا نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود في الخارج منزه عن المقدار والجهة بل غرضنا منه انه يمكننا
ان نعقل امرا من الامور ان العقل لا يثبت له جهة ولا قدرا وقد ثبت لنا بهذا الدليل هذا القدر
فاذا لم يكن تصور هذا الموجود مستبعدا في العقل بمجرد ذلك ادعى ان هذا الموجود هل هو موجود
خارج في الذهن ام لا يكون موقوفا على دليل منفصل الحجة ٣ انا ندرك المبصرات بالقوة الباصرة ثم نعجز
الخيال لا يمكنه ان يتخيل القوة الباصرة كيفية وشكلا بل الخيال لا يتخيل المتخيلات الا اشكالا او صورا ويعجز
عن ان يتخيل لنفسه صورة وشكلا فثبت ان الوهم والخيال ليس اصدق الدلائل على انه لا بد وان يكون
لكل موجود صورة وشكل والا لكانت لا صورة عند الخيال لنفسه ولا شكل فهذا الوهم من نفسه الحجة ٤ ان اجلى
العلوم البديهية الاولية ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا العلم لا يرتاب فيه الا بعد ان يكون موجود
بتصور معنى النفي ومعنى الاثبات فهل يمكن العقل من ان يكون يتصور ان معنى النفي لا بد وان يكون
ساريا في معنى الاثبات او مباينا عنه بالجهة والحيز بل هذا الحكم ممتنع لذاته فعلمنا ان اختصاص تصور
في العقل بحيث لا يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالجهة امر جائز الحجة ٥ وهو ان صريح العقل
يشهد بان كل موجودين يفرضان فاما ان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالجهة او لا ساريا
في الاخر ولا مباينا عنه بالجهة فهذا القسم الثالث لا شك انه حاصل بحسب القسمة العقلية واذا رجعنا
الى انفسنا لم نجد البتة في عقولنا نبوة عن اثبات هذا القسم الثالث بل نجد العقل متوقفا فيه بين النفي
والاثبات طالبا للحجة على الجزم باثباته او الجزم بامتناعه فعلمنا ان امتناع هذا القسم ليس من الاوليات
الحجة ٦ وهو ان عقلنا يشير الى ههنا شيء ثم انا نعلم بالضرورة انه ليس لهذه المهيات احياز ولا جهات
فان مهيات الاعداد مثل معنى الواحد ومعنى الاثنين وكذلك سائر مراتب الاعداد امور يدركها العقل
ولا يمكنه ان يحكم على مهية الواحد من حيث انه واحد بان مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا بل
نعقل العقل هذه المهيات ولا نعتبر معها البتة لا مقدارا ولا اشكالا ولا مكانا ولا حيزا فثبت بمجموع هذه
الوجوه ان العقل من حيث انه هو لا يستبعد تصور معقول لا كمية له ولا حيز له ولا مكان ولا جهة ولا قدر له ولا شكل
فعلم ان العلم بامتناع هذا الموجود ليس من العلوم البديهية المقدمة ٢ انا اذا اشرنا الى الفلك في نفس الجهة
امكن ان نشير اليه باشارة حسية بانه ههنا او هناك ولا شك ان العالم في المكان والجهة فهذا
التغير فلو كان الباري تعالى منزها عن المكان والجهة فهذا التغير لم يخل الحال من احد الامرين اما ان يكون

الباري تعالى مماسا للعالم او محاذيا له واما ان يكون الباري تعالى مشارا اليه بحسب الحس بانه هنا او
هناك مع انه لا يكون مماسا للعالم ومحاذيا له وهذا غير معقول المقدمة الثالثة ذهب السواد الاعظم من الكرامية
الى انه منزه في وجوده عن المكان والحيز والجهة وقالت الكرامية انه مختص بجهة فوق وهذا القول بحسب
القسمة العقلية يحتمل ثلاثة اوجه احدها ان يقال انه ملاصق للعرش وثانيها انه مباين عن العرش ببعد متناه
واكثر طوائف الكرامية قائلون بهذين القولين وثالثها ان يقال انه مباين عن العرش ببعد لا
نهاية له وهذا هو قول الهيصمية واعلم ان هذا القول اما ان يكون منبا لكونه في الجهة او يكون قولا
غير معقول وذلك لانه اذا كان العالم في احد الجانبين وذات الباري تعالى في الجانب الاخر
كان البعد بينهما محصورا بينهما والقول بانه لا نهاية له محصور بين حاصرين قول لا يتعقل ثم نعم معاني
هذه الالفاظ واذا عرفنا هذه المقدمات فلنرجع الى ذكر الدلائل الحجة الاولى لو كان في جهة فاما ان يكون
غير محتمل للقسمة واما ان يكون محتملا للقسمة فان لم يكن محتملا للقسمة مع انه مشار اليه بحسب الحس كان في الصغر
والحقارة كالجوهر الفرد والخصوم وافقوا على انه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة وان كان مشارا
مع انه محتمل للقسمة كان جسما مركبا من الاجزاء والابعاض وحينئذ يرجع الكلام الى المسألة الاولى فظهر ان
اتفق اصحابنا على ان كل من اثبت الله تعالى في الحيز والجهة لا بد وان يعترف بكونه مركبا من الاجزاء
والابعاض واعلم ان اصحابنا شرعوا في هذه الدلالة بان قالوا لو كان في جهة فوق لكان اما ان يكون
اكبر من العرش او كان مساويا للعرش او اصغر من العرش فان كان اكبر من العرش كان القدر المساوي
للعرش مغايرا للقدر الفاضل عن العرش فيكون مركبا من الاجزاء والابعاض وان كان مساويا للعرش في
بحسب انقسام العرش ينقسم مركبا من الاجزاء والابعاض لكان المساوي له في المقدار منقسما مركبا من الاجزاء
والابعاض واما ان كان اصغر من العرش فاما ان يكون قد انتهى في الصغر الى ان كان مساويا للجوهر الفرد
والجزء الذي لا يتجزأ فيكون في غاية الصغر والحقارة وجل رب العالمين عن ذلك باتفاق العقلاء واما ان
يكون اكبر من الجوهر الفرد فيعود القول الى تركيبه والقسمة واعلم ان من الناس من يقول كل متحيز فهو قابل
للقسمة ابدا فلا يحتاج الى ذكر هذا التقسيم بل يقول كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فلا بد وان يكون
يتميز يمينه عن يساره وقدامه عن ورائه وفوقه عن تحته فيكون منقسما مركبا من الاجزاء والابعاض وذلك
مما تقدم في المسألة الاولى الحجة الثانية كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب وكل ما كان متناهيا



من جميع الجوانب فهو محدث وانما قلنا ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجوه
ا البرهان المذكور في مسألة حدوث الاجسام على تناهي الابعاد وذلك هو البرهان القوية التي
لا ريب فيها ب انه تعالى لو كان غير متناه لكان اما ان يكون غير متناه من جميع الجوانب او من بعض الجوانب
لا جائز ان يكون غير متناه من كل الجوانب لان على هذا التقدير يلزم ان يكون العالم ساريا
في ذات الله تعالى وحالا فيه فيلزم ان يكون ذاته مخالطة للمستقذرات تعالى الله عن هذا المقال
وعن هذا الوهم والخيال ولا جائز ان يقال غير متناه من بعض الجوانب دون البعض وذلك لان
الجانب المتناهي من ذاته اما ان يكون مساويا للجانب الذي غير متناه في الحقيقة والماهية واما ان لا
يكون فان كان الاول فكل شيئين متساويين من جميع الوجوه فكل ما يصح على احدهما يصح على الاخر فيلزم
ان يقال الجانب الذي هو غير متناه يصح ان ينقلب متناهيا والجانب الذي هو متناه يصح ان ينقلب
غير متناه فيكون الفصل والوصل والتركيب والتفرق جائزا على ذات الله تعالى فيفتقر ذلك التأليف
الى مؤلف وذلك التركيب الى مركب وذلك على خالق العالم محال ممتنع واما ان كان الجانب المتناهي
مخالفا في الماهية للجانب الذي هو غير متناه فكانت ذاته مركبة من اجزاء مختلفة في الماهية والطبيعة
لا بد وان ينتهي ذلك التركيب الى اجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا خاليا عن التركيب
فالجزء الواحد من تلك الاجزاء البسيطة لا بد وان يتميز يمينه شيئا ويساره شيئا اخر فذلك
الذي يتميز يمينه يمكن ان يتميز يساره وبالضد واذا كان ذلك جائزا كان التفرق على تلك
الاجزاء جائزا فيكون التأليف والتفرق جائزا على تلك الاجزاء ومتى كان الامر كذلك افتقر تأليفها
وتركيبها الى مؤلف ومركب وكل ذلك محال ج ثبت بما ذكرنا انه تعالى لو كان مشارا اليه بحسب الحس لكان
متناهيا من جميع الجوانب فنقول انه متى كان كذلك وجب ان يكون محدثا وذلك لان كل ما كان متناهيا
من جميع الجوانب كان وجوده ازيد مما وجد وانقص مما وجد جائزا واذا كان كذلك فاختصاصه
بذلك القدر المعين من الجائزات مفتقرا الى مخصص ومقدر وذلك على خالق العالم محال وايضا
اذا كان متناهيا من كل الجوانب لم يكن فوق كل الامكنة الا انه فوق امكنة خالية عنه فلم يكن
فوق الكل والخصم يكره ذلك ولا يرتضيه فثبت ان كونه تعالى مشارا اليه بحسب الحس محال الحجة الثالثة
لو كان ذاته مختصة بمكان وجهة لكان اما ان يصح عليه ان يخرج منها او لا يصح فان صح لزم كونه

محلا للحركة وان تكون وكل ما كان كذلك كان محدثا على ما بيناه في مسئلة حدوث الاجسام وان تعذر
عليه الخروج منها كان كالزمن المقعد العاجز عن الحركة وذلك صفة نقص وهو على الله تعالى مح
الحجة الثالثة هو انه تعالى لو كان في مكان وجهة فهذا المكان الذي حكم الخصم بانه تعالى حاصل
فيه اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا والباري تعالى مختص بالمكان والجهة
من الازل الى الابد لزم كان ذلك المكان موجودا مع الله في الازل وهذا مح لان ذلك المكان
لما كان موجودا وكان قابلا للقسمة كان ذلك عين الجسم وكان هذا قولا بقدم الاجسام
وايضا المكان لا يفتقر في وجوده الى المتمكن لان الخلاء جائز بالاتفاق واما الباري تعالى
فانه عند الخصم يمتنع وجوده في غير الحيز والجهة فعلى هذا يكون الباري تعالى مفتقرا في وجوده وتحققه
الى وجود المكان ووجوده غني عنه فكان الباري تعالى على هذا التقدير ممكنا لذاته مفتقرا الى
غيره وكان المكان واجبا لذاته غنيا عن غيره فكان المكان او الخلاء يكون هو الاله وكان
او الخلاء يكون هو المكان وكل ذلك ساقط من القول واما اذا قيل بان المكان الذي حكم الخصم
بكونه تعالى حاصلا فيه معدوم ونفي محض فهذا محال من القول لان النفي المحض والعدم الصرف
لا تخصص فيه ولا تعين له وما كان كذلك استحال الحكم بحصول الموجود فيه فثبت ان القول
بحصول الباري تعالى في المكان مح فان قيل هذا الاشكال بعينه وارد في كون الجسم في المكان
قلنا المراد من كون الجسم في المكان كونه بحيث يمكن الاشارة الى كل واحد من جوانبه بانه غير
الآخر وبانه متصل به ومماس له وغير حاصل كونه في المكان والجهة الى مقدار وانضمام بعض اجزائه
بالبعض فاذا اردتم بقولكم انه تعالى في المكان هذا المعنى كان هذا تصريحا بكونه تعالى مركبا
من الاجزاء والابعاض وح يرجع الكلام الى المسئلة الاولى الحجة الرابعة الاحياز والجهات اما ان تكون
متساوية في الماهية او مختلفة فان كان الاول لزم من صحة اختصاص الباري تعالى ببعض الاحياز
صحة اختصاصه بسائر الاحياز بدلا عن ذلك الحيز واذا كان حصوله في كل واحد منها بدلا عن
الآخر امرا جائزا كان حصوله في بعض تلك الاحياز بدلا عن الباقي امرا جائزا فيفتقر ذلك
الاختصاص الى المخصص وهو على القديم مح واما اذا قلنا بان الاحياز مختلفة في الماهية والحقيقة فلعل
خاصية بعض تلك الاحياز اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه وخاصية بعضها امتناع حصول ذات

تعا



تعالى فيه فنقول لهذه الاحياز اشياء متباينة بالعدد ومتباينة بالماهية ولكل واحد منها خاصية معينة
وصفة معينة فهي اشياء موجودة قائمة بانفسها موجودة في الازل واذا كانت هذه الاحياز غير
متناهية كان قد وجد مع الله تعالى في الازل موجودات قائمة بالنفس غير متناهية وذلك لا
يرتضيه المسلم فثبت ان القول بان الله تعالى في الجهة مح الحجة الخامسة العالم كرة واذا كان كذلك وجب
ان لا يكون في الجهة اصلا انما قلنا ان العالم كرة وذلك لانا اذا رصدنا كسوفا قمريا فاذا
وجدناه في البلاد الشرقية في اول الليل وجدناه في البلاد الغربية في آخر الليل فعلمنا ان
اول الليل بالمشرق هو آخر الليل بعينه بالمغرب وذلك يدل على ان العالم كرة اذا ثبت هذا
فنقول الجهة التي هي فوق راسنا هي بعينها اسفل لاولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر
من الارض فلو كان تعالى فوقنا لكان اسفل بالنسبة الى سكان ذلك الجانب من الارض
اذا كان فوقا لهم لكان اسفل لنا فثبت انه لو كان في جهة لوجب ان يكون اسفل بالنسبة الى
بعض جوانب العالم ولما كان ذلك باطلا ثبت انه يمتنع كونه تعالى في المكان والجهة واحتج
الخصم بالعقل والنقل اما العقل فهو انه تعالى لا بد وان يكون في حيز وجهة فاذا ثبت هذا وجب
ان يكون في جهة الفوق اما المقام الاول وهو انه تعالى في الحيز والجهة فاحتجوا عليه بوجهين الاول
كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر كالعرض الساري في الجواهر او يكون
مباينا عنه بالجهة كالجسمين واما بين ذلك فهو غير معقول الثاني ان الجسم مختص بالحيز والجهة وانما كان كذلك
لانه قائم بالنفس والله تعالى مشارك في كونه قائما بالنفس فوجب ان يكون مشاركا له في الحصول
في الجهة واما المقام الثاني وهو انه تعالى لما ثبت انه يجب ان يكون في الجهة فنقول يجب ان يكون تلك
الجهة هي جهة الفوق ويدل عليه وجوه الاول ان اشرف الجهات جهة فوق فتخصيص اشرف الجهات
باشرف الموجودات هو المناسب المعقول الثاني ان الخلق بمجرد طباعهم وعلومهم الغريزية يرفعون الايدي
الى جهة العلو عند الدعاء والتضرع وذلك يدل على ان فطرتهم تشهد بان معبودهم في جهة العلو
واما النقل فهو الالفاظ الموهمة لاثبات الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى
وهو القاهر فوق عباده وقوله يخافون ربهم من فوقهم والجواب عن الشبهة الاولى ان قسمة العقل
تقتضي انقسام الموجود الى ثلاثة اقسام وذلك لان كل موجودين فاما ان يكون احدهما ساريا

في الاحياز ومباينا عنه بالحيز او لا ساريا فيه ولا مباينا عنه بالحيز فان ادعيتم ان القسم الثالث ممتنع
الوجود والعلم بامتناعه ضروري فهذا باطل لما مر وان سلمتم ان ابطال هذا القسم الثالث ليس معلوما بالضرورة
بل بالدليل فنقول قولكم ان كل موجودين فاما ان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالجهة
انما يصح لو ثبت فساد القسم الثالث فاذا اثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة وقع الدور فيكون ساقطا
والجواب عن الشبهة الثانية فنقول لم لا يجوز ان يكون كون الجسم مختصا بالحيز والجهة لذاته المخصوصة لا
لوصف آخر وذلك لان اختصاص الذات بالصفة لو كان لاجل صفة اخرى لزم التسلسل بل لا بد
من الانتهاء الى ما يكون ثابتا لذاته فلم لا يجوز ان يكون كون الجسم مختصا بالجهة من هذا الباب
والجواب عن الشبهة الثالثة وهي قولهم اشرف الجهات جهة العلو فنقول هذا الكلام ساقط من وجوه الاول
هذا الكلام مبني على خطابية فلا يلتفت اليها في العقليات والثاني انا قد بينا انه لما كان العالم كرة
كان كل جهة يشار اليها فهي وان كانت فوقا بالنسبة الى البعض لكنها تحت بالنسبة الى الباقين
والثالث انه اما ان يقال لا نهاية لامتداد الاحياز في جهة العلو او يكون لامتدادها نهاية فان كان
الاول لم يفرض فيه نقطة الا وفوقها نقطة اخرى فلا شيء يفرض فيه الا وهو اسفل لا اعلى مطلقا
وان كان الثاني افترض في طرفه العلوي خلاء فكان ذلك الخلاء اعلى منه فلم يكن علوا مطلقا
والرابع ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة يكون حاصلا للحيز والجهة بالذات ويكون حاصلا
بالعرض بسبب حصوله في ذلك المكان وحصول هذا الشرف للمكان والجهة اتم مما للمتمكن فلو كان
الباري تعالى حاصلا في الجهة لزم ان يكون المكان اشرف في هذا الباب من الباري تعالى وهو
باطل واما الجواب عن الشبهة الرابعة وهو انه لو كان رفع الايدي الى السماء يدل على كون المعبود في السماء
لوجب ان يدل وضع الجبهة على الارض على انه في الارض ولما بطل ذلك فكذا ما قالوه واما الجواب
عن الوجوه النقلية فاعلم ان ههنا قانونا كليا وهو انا اذا رأينا الظواهر النقلية معارضة بالدلائل
العقلية فان صدقناهما معا لزم الجمع بين النفي والاثبات وان كذبناهما معا لزم رفع النقيضين
وان صدقنا الظواهر النقلية وكذبنا الدلائل العقلية لزم الطعن في الدلائل الظواهر النقلية ايضا
لان الدلائل العقلية اصل الظواهر النقلية فتكذيب الاصل لتصحيح الفرع يفضي الى تكذيب الاصل والفرع
معا فلم يبق الا ان نصدق الدلائل العقلية ونشتغل بتاويل الظواهر النقلية او نفوض علمها الى الله

تعالى

تعالى وعلى التقديرين فانه نظرا ان الظواهر النقلية لا يصح معارضتها للقواطع العقلية فهذا هو القانون
الكلي في هذا الباب ومن اراد الاستقصاء في تاويل الظواهر الواردة في القرآن والاخبار فعليه
بكتاب اسرار التنزيل وانوار التاويل وبالله التوفيق **المسألة التاسعة** في انه تعالى يستحيل ان يحل
في ذاته شيء ويستحيل ان يحل هو او صفة من صفاته في شيء اعلم ان النصارى يذكرون الحلول تارة والاتحاد
اخرى وكلامهم في غاية الخبط ونحن نذكر تقسيما مضبوطا فنقول انهم اما ان يقولوا بالحلول او
بالاتحاد اما لذاته او لصفة من صفاته اما بالنسبة الى روح عيسى عم او بالنسبة الى بدنه واما
ان لا يقولوا بشيء من ذلك بل يقولوا انه تعالى اعطاه قدرة على خلق الاجسام والحياة وعلما
بالغيبيات واما ان لا يقولوا ايضا بذلك بل يقولوا انه تعالى سماه ابنا على سبيل التشريف كما سمى
ابراهيم خليلا على سبيل التشريف فهذه هي الوجوه التي يحتملها كلامهم فنقول اما القول بالحلول فباطل
لانه تعالى لو حل في شيء لكان اما ان يحل مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والاول باطل لوجهين الاول
ان ذلك يقتضي اما حدوث الحال او قدم المحل وكلاهما محال والثاني انه لما حل مع وجوب ان
يحل كانت ذاته مفتقرة الى ذلك المحل والمفتقر الى المحل ممكن بالذات واما القسم الثاني وهو انه
تعالى يحل مع جواز ان يحل فهذا ايضا باطل لان المعقول من الحلول كون الحال مفتقرا الى المحل
ومحتاجا اليه فاذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق معنى الحلول فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه
حل مع وجوب ان يحل قوله يلزم اما قدم المحل او حدوث الحال قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال
ان ذاته توجب لذاته الحلول في المحل بشرط وجود ذلك المحل فقبل وجود المحل لم يكن شرط
هذا الاقتضاء حاصلا فلا جرم لم يحصل هذا الحلول وعند وجود المحل حصل شرط هذا الاقتضاء
فلا جرم حصل هذا الحكم على سبيل الوجوب وايضا لم لا يجوز ان يقال المحل يوجب كونه تعالى حالا
فيه فعند وجود المحل وجب هذا الحلول وقبل وجوده لا يجب هذا الحلول والجواب الفرق بين الحال
والمحل انما يظهر من حيث ان الحال مفتقر الى المحل والمحل غني عنه فان حصل هذا المعنى لزم ان
يكون واجب الوجود لذاته مفتقرا الى الغير فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هف وان لم يحصل
هذا المعنى لم يحصل معنى الحلول واما القول بالاتحاد فهو ايضا باطل لان الشيئين اذا اتحدا
فهما حال الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان عدما معا كان الحاصل ثالثا مغايرا

وان بقي احدهما وفني الآخر امتنع الاتحاد ايضا لان الموجود لا يكون عين المعدوم فثبت بما ذكرنا ان
القول بالحلول وان القول بالاتحاد باطلان وأما القول بانه تعالى خلق فيه القدرة على خلق الجسم فهذا
ايضا باطل لما سبق انه لا قدرة لاحد على الايجاد الا لله تعالى وأما القول بان الله تعالى سماه ابنا على
سبيل التشريف فهذا البحث يصير لفظيا واحتج النصارى على قولهم بان عيسى عليه السلام احيى الموتى وابرأ
الاكمه والابرص على وفق دعائه وهذا لا يمكن الا بقدرة الالهية والجواب انهم لا يجوزون ان يقال انه
تعالى هو الذي احيى الميت وابرأ الاكمه والابرص على وفق دعائه اظهارا لمعجزته قال المصنف و
لقد ناظرت بعض النصارى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فقال نعم فقلت
له فما الذي يدل على ان ذات الله تعالى ما حلت في ذات زيد وذات عمرو وما حلت في بدن هذه الذبابة
وهذه النملة فقال هذا ممتنع لانا انما اثبتنا هذا الحلول في حق عيسى عليه السلام لانه ظهر على يديه احياء
الميت وابراء الاكمه والابرص فاذا لم يظهر شيء من هذه الاشياء على يد زيد وعمرو فكيف يمكن اثبات
هذا الحلول في حقه فقلت له انك سلمت اولا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول واحياء الميت
وابراء الاكمه والابرص دليل حصول هذا الحلول عندك فلم يلزم من عدم هذا الدليل عدم هذا
الحلول فوجب ان يبقى شاكا في حلول الاله في بدن هذه النملة وهذه الذبابة وكل مذهب ادى
الى مثل هذا القول فهو خسيس وايضا انكم اخرجتم احياء الميت على يد عيسى عليه السلام فقد ظهر على يد موسى عليه السلام
انه قلب العصا ثعبانا بل هذا المعجز لان انقلاب الخشبة ثعبانا اعظم المعجز من انقلاب الميت حيا فان
دل معجز عيسى على الحلول والاتحاد فبان يدل معجز موسى عليه السلام على هذا الحلول اولى فثبت ان
مذهب النصارى والحلولية اخس من ان يلتفت العاقل اليه **المسألة [illegible]** في بيان انه تعالى
يمتنع ان يكون محلا للحوادث المشهور ان الكرامية يجوزون ذلك وسائر الطوائف ينكرونه ومن
الناس من قال ان اكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه باللسان اما
المعتزلة فمذهب ابي علي وابي هاشم واتباعهما انه تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل وكاره لمعاصي
العباد بكراهة محدثة لا في محل فهذه الارادات والكراهات وان كانت موجودة لا في محل الا ان صفة
المريدية والكارهية تحدث في ذات الله تعالى فهذا قول بحدوث الحوادث في ذات الله تعالى و
ايضا اذا حضر المرئي والمسموع حدث في ذات الله تعالى صفة السامعية والمبصرية ثم المعتزلة لا يطلقون لفظ

الحدوث وانما يطلقون لفظ التجدد وهذا نزاع في العبارة وأما ابو الحسين البصري فانه يثبت
علوما متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات وأما الاشعرية فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه
بانه رفع الحكم او انتهاء الحكم وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير لان الذي ارتفع او
انتهى فقد عدم بعد وجوده وايضا يقولون انه تعالى عالم بعلم واحد ثم انه قبل وقوع المعلوم
يكون متعلقا بانه سيقع وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ويصير متعلقا بانه كان واقعا وهذا
تصريح بتغير هذه التعلقات ويقولون ايضا ان قدرته تعالى كانت متعلقة بايجاد الموجود المعين
من الازل فاذا اوجد ذلك الشيء ودخل ذلك الشيء في الوجود انقطع ذلك التعلق لان الموجود
لا يمكن ايجاده فهذا اعتراف بان ذلك التعلق قد زال وكذا ايضا الارادة الازلية كانت متعلقة
بترجيح وجود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين فاذا ترجح ذلك الشيء في ذلك الوقت امتنع
بقاء ذلك التعلق لان ترجيح المترجح محال وايضا يقولون ان المعدوم لا يكون مرئيا ولا مسموعا
فالعالم قبل ان كان موجودا لم يكن مرئيا ولا مسموعا ولما كانت الاصوات مسموعة فاذا اوجد الصور
والالوان صارت مرئية ومسموعة فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات ولو ان جاهلا التزم
كون المعدوم مرئيا ومسموعا قيل له ان الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما او كان يراه
موجودا لا سبيل الى القسم الثاني لان رؤية المعدوم موجودا غلط وهو على الله تعالى ممتنع ثم اذا اوجده فانه
يراه موجودا لا معدوما والا عاد حديث الغلط فعلمنا انه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدوما
ووقت وجوده موجودا وهذا يوجب ما ذكرنا وأما الفلاسفة فهم مع انهم ابعد الناس في الظاهر
عن هذا القول قائلون به وذلك لان مذهبهم ان الاضافات موجودة في الاعيان فعلى هذا كل
حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه فكونه تعالى مع ذلك الحادث صفة اضافية
حدثت له وأما ابو البركات البغدادي وهو من اكابر الفلاسفة المتأخرين فانه صرح في كتاب
المعتبر باثبات ارادة محدثة في ذات الله تعالى وعلوم محدثة في ذات الله تعالى وزعم انه لا يتم الاعتراف
بكونه تعالى الها لهذا العالم الا مع هذا المذهب ثم قال الاجلال من هذا الاجلال واجب والتنزيه من
هذا التنزيه واجب واذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر فرق
العقلاء وان كانوا ينكرونه باللسان واعلم ان الصفات على ثلاثة اقسام احدها صفات حقيقية عارية

عن الاضافات كالسواد والبياض وثانيها الصفات الحقيقية التي تلزمها الاضافات كالعلم والقدرة
وذلك لان العلم صفة حقيقية ويلزمها اضافة مخصوصة الى المعلوم وكذا القدرة صفة حقيقية ولها تعلق
بالمقدور وذلك التعلق اضافة مخصوصة بين القدرة والمقدور وثالثها الاضافات المحضة والنسب المحضة
مثل كون الشيء قبل غيره وبعده ومثل كون الشيء يمينا لغيره او يسارا له فاذا تحرك الجسم على يمين انسان
ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الاخر منه فقد كنت يمينا له ثم صرت الان يسارا له فههنا لم يقع
التغير في ذاتك ولا في صفة حقيقية من صفاتك بل في محض الاضافات اذا عرفت هذا فنقول اما وقوع
التغير في الاضافات فلا نزاع فيه واما وقوع التغير في الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه وسائر
الطوائف ينكرونه نظرا الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم والذي يدل على
فساد قول الكرامية وجوه الحجة الاولى ان كل ما كان من صفات الله تعالى فلا بد وان يكون من صفات الكمال
ونعوت الجلال فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة خاليا عن صفة
الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص فيلزم ان ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها
وذلك محال فثبت ان حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال الحجة الثانية لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة
لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته ولكانت تلك القابلية ازلية وثبوت القابلية يستلزم صحة
وجود المقبول فلو كانت قابلية الحوادث ازلية لكان وجود الحوادث في الازل ممكنا الا ان هذا
محال لان هذه الحوادث ما لها اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما محال فاعلم ان هذا الدليل مبني على
ثلث مقدمات المقدمة الاولى انه لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته
والدليل عليه انها لو لم يكن من لوازم الذات لكانت من العوارض فكانت الذات قابلة لتلك القابلية
فتكون تلك القابلية ان كانت من اللوازم فهو المقصود وان كانت من العوارض افتقرت الى قابلية
اخرى ولزم التسلسل واما الانتهاء الى قابلية تكون من لوازم الذات وهو المطلوب المقدمة الثانية
القابلية اذا كانت ازلية وجب ان يكون المقبول صحيح الوجود في الازل والدليل عليه وهو ان
كون الشيء قابلا لغيره نسبة بين القابل وبين المقبول والنسبة بين الشيئين متوقفة على تحقق كل
واحد من المنتسبين فصحة النسبة تعتمد صحة وجود المنتسبين فلما كانت صحة اتصاف الباري بالحوادث
حاصلة في الازل لزم ان يكون صحة وجود الحوادث حاصلة في الازل المقدمة الثالثة ان حدوث







الحوادث في الازل محال وذلك لما ذكرنا انه يقتضي الجمع بين ثبوت الازلية وبين عدمها وذلك محال
فان قيل ينتقض ما ذكرتموه من الدليلين بتغير الاضافات وينتقض هذا الدليل بعينه بان
القدرة ازلية وتاثيرها في صحة الفعل مع انه لا يصح الفعل في الازل والجواب عن الاول ان الاضافات
لا وجود لها في الاعيان والا لزم التسلسل واذا كان كذلك زال السؤال واما السؤال الثاني فجوابه ان
وجود القادر يجب ان يكون متقدما على وجود المقدور واما وجود القابل فلا يجب ان يكون متقدما على
وجود المقبول فظهر الفرق الحجة الثالثة قول الخليل عليه السلام لا احب الافلين والافول عبارة عن التغير
وهذا يدل على ان المتغير لا يكون الها اصلا واما الكرامية فقد احتجوا على ذلك بحجج الحجة الاولى انهم قالوا
الدلائل دلت على انه لا بد من الاعتراف بحدوث الكلام والارادة والسامعية والمبصرية ثم اقاموا
الدلائل على انه لا بد من قيام الصفة بالموصوف فيتحصل من هذين الاصلين كونه تعالى محلا
للحوادث الحجة الثانية انهم قالوا اصحابنا الموافقون لنا وهم الاشعرية على انه يصح قيام الصفات بذات
الله تعالى الجملة ولا فارق بين المعاني القديمة وبين المعاني المحدثة الا في القدم والحدوث
ولا يجوزون ان يكون القدم معتبرا في المقتضي لان القدم عبارة عن نفي الاولية وذلك قيد عدمي
والقيد العدمي لا يكون داخلا في المقتضي واذا سقط القدم عن درجة الاعتبار بقي انه المقتضي
قيام تلك المعاني بذات الله تعالى لكونها معاني وصفات والحوادث شاركتها في هذا المعنى فيلزم
صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى والجواب عن الحجة الاولى انا سنجيب عن دلائلهم في حدوث الكلام
والارادة والسمع والبصر وعن الثانية لا نسلم انه لا فارق بين صفات الله تعالى وبين هذه الاعراض الحادثة
الا في القدم والحدوث ثم لا يجوزون ان يكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات لذواتها وتعيناتها
المخصوصة سلمنا انه لا فارق الا القدم فلم لا يجوز ان يكون القدم معتبرا في المقتضي قوله لانه قيد عدمي
قلنا لا نسلم بل القدم عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت والله اعلم المسألة الحادية عشر في
بيان كونه تعالى قادرا والكلام فيه مرتب على فصلين الفصل الاول في حقيقة القادر اعلم ان القادر هو الذي
يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة مثاله الانسان ان شاء المشي قدر عليه وان شاء ان لا يمشي
قدر عليه اما تاثير النار في التسخين فليس كذلك لان ظهور التسخين من النار ليس موقوفا على ارادته و
داعيته بل هو امر لازم لذاته وههنا الكلام سؤالات السؤال الاول ان هذا القادر المحكوم عليه بانه

يقع منه الفعل بدلا عن الترك ويقع منه الترك بدلا عن الفعل اما ان يكون رجحان احد طرفي الفعل
والترك على الطرف الآخر موقوفا على انضمام مرجح اليه او لا يكون كذلك لا جائز ان يقال انه لا
يتوقف لان ذلك الرجحان على المرجح ويدل عليه وجهان الاول انه لو حصل رجحان احد الطرفين على الآخر
من غير مرجح اصلا لكان قد حصل الممكن من غير مرجح وذلك يفضي الى نفي الصانع والثاني انا لما
جربنا انفسنا وجدنا انه ما لم يحصل في القلب ميل الى احد الطرفين لم يترجح ذلك الطرف على الآخر
وحين صار الميل الى الحركة الى هذا الجانب او الى الحركة الى الجانب الآخر على التساوي لم يترجح
احدهما على الآخر بل يبقى الانسان في موضعه الذي هو فيه ساكنا متحيرا الى ان يظهر المرجح ثم يحصل الرجحان
وظهر بما ذكرنا ان القول بانه يجوز حصول رجحان احد الطرفين على الآخر من غير مرجح باطل فاسد
واما التقسيم ثم هو انه لا بد في هذا الرجحان من مرجح فنقول لاذ اصل الرجحان باسرها وهو القدرة
التامة والارادة الجازمة الخالية عن الشعور والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع اجمع
والترجيح ثم حصول هذه المرجحات اما ان يكون الترك ممكنا او غير ممكن فان كان الترك ممكنا مع
حصول هذه المرجحات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك فاختصاص احد الوقتين بالفعل والآخر
بالترك الوقت الثاني بالترك اما ان يتوقف على مرجح لاجله اختص احد الوقتين بالفعل والآخر
بالترك او لا يتوقف فان توقف على مرجح لم يكن الحاصل اولا مرجحا تاما وكنا قد فرضناه كذلك
هذا خلف وان لم يتوقف فلنفرض حصول هذا المرجح ثم اما ان يكون حصول الفعل في هذا الوقت جائزا او واجبا
فان كان جائزا عاد التقسيم الاول وافتقر الى مرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال وحيث بطل هذا ثبت ان الفعل
واجب الحصول عند حصول كل المرجحات ويمتنع الحصول عند اختلال واحد من القيود المعتبرة في الترجيح وفي
هذا التقدير القادر حال ما حصلت المؤثرات باسرها يجب عقلا ان يصدر عنه الاثر ويمتنع ان لا
يصدر وحال ما لم يوجد المؤثرات باسرها يجب عقلا ان لا يصدر عنه الاثر ويمتنع ان يصدر وعلى هذا
التقدير لا يبقى فرق بين القادر والموجب بل الفرق ان شرائط التاثير في حق القادر يتغير
فاذا حصلت بعد ان كانت معدومة صار القادر واجب التاثير واذا زالت بعد ان كانت موجودة صار
ممتنع التاثير الا ان هذا المؤثر انما يعقل في حق من يكون مؤثريته موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته
اما الباري فان تاثيره في غيره ليس موقوفا على شرائط منفصلة عن ذاته لانه تعالى مبدأ لكل ما سواه





فلا يكون تاثيره فيما سواه موقوفا على شيء منفصل عنه فلا جرم كان تاثيره في غيره لمجرد ذاته ودائما تم
ممتنع التغير وكان تاثيره في غيره ايضا ممتنع التغير فهذا هو السؤال القوي الذي عليه يعولون و
به يصولون السؤال الثالث انه من مذهبكم ان التغير ممتنع في صفات الله تعالى وان العدم على القديم
مح ثم من مذهبكم ان ارادة الله كانت متعلقة من الازل الى الابد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين
على عدمه وقدرته من الازل الى الابد متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت
فاذا كان التغير ممتنعا في صفات الله تعالى استحال من الله تعالى ان لا يرجح وجود ذلك الحادث في ان
لا يوجد وجود ذلك الحادث وحينئذ واذا كان الامر كذلك كان تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
السؤال الرابع لا شك انه تعالى عالم بجميع المعلومات فهو يعلم ان الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني
والشيء الفلاني لا يقع في الوقت الفلاني وخلاف المعلوم محال الوقوع لان عدم وقوع الشيء
مع العلم بانه يقع ضدان والضدان متنافيان لذاتيهما واذا كان كذلك فما علم الله وقوعه كان
واجب الوقوع ممتنع العدم وما علم عدمه كان واجب العدم ممتنع الوجود ولا خروج عن هذين القسمين
فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار السؤال الخامس الترك عبارة عن البقاء على
العدم الاصلي والعدم الاصلي لا يصلح ان يكون مقدورا والمحصل ان القدرة صفة مؤثرة والعدم
نفي محض فلا يكون للقدرة اثر فيه البتة فامتنع كون العدم مقدورا وثانيها هو ان العدم الاصلي
باق كما كان قبل والباقي حال بقائه لا يكون مقدورا فاذن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه
الاصلي والعدم الباقي لا يصلح ان يكون مقدورا نظرا الى كونه عدما ونظرا الى كونه باقيا فثبت ان
الترك لا يصلح ان يكون مقدورا البتة فلم يكن القادر قادرا الا على الفعل ولا قدرة له على الترك
فثبت ان القادر له صلاحية التاثير في الوجود وليس له صلاحية الترك فح يكون القادر موجبا و
لا يبقى فرق بينه وبين الموجب فرقا البتة هذا مجموع اسئلة الفلاسفة في هذا المقام الجواب عن السؤال
الاول هو ان نقول للمتكلمين في هذا المقام قولان احدهما ان صدور الفعل عن القادر موقوف
على الداعي الا ان الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب لاجل انه لما
اولى بالوقوع صار الوقوع راجحا على اللاوقوع ولاجل انه لا ينتهي الى حد الوجوب يبقى الفرق بين
الموجب والقادر واعلم ان هذا الكلام ضعيف وثانيهما هو ان في الوقت الذي كان الفعل

والترك في حيز التساوي كان رجحان الوجود على العدم في ذلك الوقت ممتنعا فنقول اما ان
الطرفين مرجحا كان دخول المرجح في الوجود ما لكونه مرجحا اولى بالامتناع لان ما لكونه
مرجوحا اضعف منه حال كونه مساويا واذا كان دخول المرجح في الوجود ممتنعا كان دخول الراجح
واجبا ضرورة انه لا خروج عن طرفي النقيض والثاني ان عند حصول كل مرجحات الوجود اما ان
يكون العدم ممتنعا او لا يكون فان كان ممتنعا كان الوجود واجبا وهو المطلوب وان لم يكن العدم ممتنعا
لم يلزم من فرض هذا العدم محال فلنفرض مع حصول كل مرجحات الوجود تارة حصول الوجود وتارة
حصول العدم فاختصاص احد الوقتين بحصول الوجود والوقت الآخر بحصول العدم ان لم يتوقف على
مرجح مع ان نسبة كل تلك المرجحات الى هذين الوقتين على السوية فقد ترجح الممكن المساوي من غير
مرجح وهو محال وان توقف على انضمام مرجح اليه لم يكن الحاصل اولا كل المرجحات وقد فرضنا
حصول كل المرجحات هف ثم انا ننقل التقسيم المذكور الى هذه الحالة وهو ان عند حصول هذا القيد
وهذا المرجح ان كان الاثر واجبا فهو المقصود وان لم يكن واجبا عاد التقسيم وافتقرنا الى قيد آخر
ولزم اما التسلسل واما الانتهاء الى الوجوب فهذا كلام قاطع لا رجاء في دفعه الشبهة الثانية للمتكلمين في
هذا المقام وهو ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه وهذا
القول اختيار اكثر العلماء وتقريره ان العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من جميع
الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر لا لمرجح وكذا الجائع اذا خير بين اكل رغيفين متساويين من
جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان فانه يختار احدهما لا لمرجح فثبت
ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعي قالت الفلاسفة الاعتراض على هذا الكلام من وجهين
الاول انا اذا جاز في العقل رجحان احد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح اصلا لم يكن الاستدلال برجحان
احد طرفي الممكن على الطرف الآخر على وجود المرجح طريقا صحيحا واذا كان لا طريق الى اثبات الصانع
الا بهذا الطريق ثم صار هذا الطريق مطعونا فيلزم بطلان الاستدلال بالامكان والحدوث على
اثبات الصانع الثاني فاذا اجرينا انفسنا في القدحين والرغيفين علمنا انه ما لم يحدث في نفسنا ميل
وداعية الى اختيار احدهما دون الآخر فانا لا نختار ذلك المعين دون الآخر واذا علمنا انه لا بد في
الترجيح من حصول الميل الى احدهما في القلب على التعيين فذلك الدليل مع كماله فثبت ان في هذه الصورة



لم يحصل الرجحان الا مع المرجح اقصى ما في الباب انه يقال لم حصل الميل الى هذا الرغيف ولم
يحدث الى ذلك الرغيف الآخر الا انا نقول سبب حدوث الميل في القلب ليس الا ... في القلب والا
لزم التسلسل بل المبدأ لهذه الارادات تحصل الميل والارادة يحدث في القلب لم يتعلق بها الى والسبب
الاسباب الفلكية ويترتب تكون هذه الاشكال والذي يحقق هذا الكلام ان العطشان اذا خير
بين القدحين فانه ما لم يخص احد القدحين بمزيد ... فانه لا يمكنه ان يشرب ذلك الماء دون
ما لم يمل قلبه الى احد ذينك القدحين فانه لا يتوجه اليه فذلك الميل الخاص والارادة الخاصة مرجحة
لاحد الطرفين على الآخر فثبت انه في هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا لمرجح واما انه لم حدث الميل
الى هذا ولم يحدث الى ذلك فذلك مستند الى الاسباب الفلكية اجاب المتكلمون عن السؤال الاول بانا
لا نقول ان رجحان احد طرفي الممكن على الآخر يحتاج الى المرجح في جميع المواضع بل نقول الشيء اذا
سبق عدمه فهذا الحدوث وهذا الامكان هو المحوج الى المقتضي واما ترجيح الفعل على الترك في حق
القادر فذلك لا يحتاج الى المرجح والذي يدل عليه ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب
امر معلوم بالضرورة فان كل احد يعلم بالضرورة كون الانسان مختارا في فعله وقيامه وقعوده وكون الحجر هابطا
بالطبع والنار صاعدة بالطبع ولو توقف صدور الفعل عن القادر على المرجح فحينئذ لا يبقى بين
الموجب والمختار فرق البتة وكل نظر يفضي الى افساد الفرق الضروري كان باطلا فعلمنا انه لا بد من
الاعتراف بان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على المرجح فهذا منتهى البحث في هذا الباب والجواب
عن السؤال الثاني وهو انه ليس القادر عبارة عن الذي عند حصول اختيار الفعل يحصل منه اختيار
الترك فاذن ذلك لا يجري مجرى ما يحصل بين الضدين وهو محال بل القادر هو الذي يصح منه اختيار
الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس وهذا المعنى معقول في حقه تعالى فكان قادرا لا ايجابا
نفرض الكلام في الشيء الذي تعلقت ارادته به وقدرته في الازل بايجاده فيما لا يزال فنقول لا حال
من الاحوال يشار اليه الا ويمتنع من الله تعالى في ذلك الوقت ان لا يوجد ذلك الفعل اذ لو لم يوجد
لانقطع ذلك التعلق المستمر من الازل الى ذلك الوقت وذلك يقتضي تغير صفة الله تعالى وزوال ذلك
التعلق القديم وكل ذلك ممتنع واذا كان كذلك فلا حال يشار اليه الا ويجب عقلا كونه تعالى موجدا لذلك
الفعل في ذلك الوقت الخاص ويمتنع ان لا يكون مؤثرا فيه فهذا يكون موجبا لا قادرا الا انا نقول القادر حجة

الاصلية كانت حاصلة وهذا القدر يكفي في الفرق بين الموجب وبين المختار الجواب عن السؤال الثالث
وهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين يوجب وقوع الفعل في ذلك الزمان لان
وقوعه في ذلك الزمان المعين تبع لتاثير القدرة والارادة في ايقاعه في ذلك الزمان واذا كان
الامر كذلك كان تعلق العلم بوقوعه في ذلك الزمان المعين تبعا لتعلق القدرة والارادة
بايقاعه في ذلك الزمان فيمتنع ان يكون تعلق العلم مانعا من تعلق القدرة والارادة والجواب عن
السؤال الرابع وهو ان المراد من قولنا انه قادر على الفعل والترك هو انه يمكنه ان يفعل ويمكنه
ان لا يفعل بل يتركه كما كان وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال فهذا مجموع الكلام في الفرق بين
القادر وبين الموجب وهو من ادق المباحث العقلية **الفصل الثاني** في اقامة الدلالة على انه تعالى
قادر اتفق ارباب الملل والاديان على ان تاثيره في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار وزعم
على ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب كتاثير الشمس في الاضاءة وتاثير النار في التسخين
والاحراق فنقول الدليل على انه تعالى قادر لا موجب انه ان كان الباري تعالى موجبا بالذات لكان
تاثيره في وجود العالم اما ان لا يكون موقوفا على شرط واما ان يكون موقوفا على شرط فان لم يكن
موقوفا على شرط لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه وكلاهما باطلان واما ان
كان موقوفا على شرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم ايضا قدم العالم وان كان حادثا كان
الكلام فيه كما في الاول فيفضي الى التسلسل وهو ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث قبله وذلك القول
بحوادث لا اول لها وقد ابطلناه في مسئلة حدوث الاجسام فثبت ان القول بكونه تعالى موجبا لذاته
يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا واذا بطل هذا ثبت انه تعالى قادر مختار فان قيل وجود
العالم في الازل اما ان يكون جائزا او ممتنعا فان كان جائزا فح يلزم قدم العالم وعلى هذا
التقدير ليس لكم ان تقولوا ان قدم العالم مح لان هذا التقدير هو تقدير ان قدم العالم ليس مح
واما ان كان قدم العالم محالا فنقول ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها اثرها عند تخلف الشرائط او
حصول الموانع ومن اقوى الشرائط كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع ومن اقوى الموانع كونه ممتنع
الوقوع فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى موجب بالذات لوجود العالم الا انه لم يوجد العالم في الازل
لان تحقق الازلية مانع من وجود العالم فلما زال المانع حصل المعلول والذي يحقق هذا السؤال

وهو ان القدرة وان لم تكن موجبة لوجود الفعل الا انها موجبة لصحة وجود الفعل ثم انه تعالى
قادر في الازل مع ان صحة الفعل غير حاصلة في الازل ولا جواب لكم عن هذا السؤال الا ان تقولوا
القدرة توجب صحة الفعل بشرط عدم المانع والازلية مانع من هذه الصحة فلهذا المعنى لم يحصل
في الازل انه لم يحصل صحة الفعل في الازل واذا صح منكم هذا الجواب في القادر فلم لا يصح
مثله في جانب الموجب ثم نقول لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يوجب لذاته وجود العالم في وقت
مخصوص في لا يزال واذا كان كونه موجبا انما يحصل على هذا الوجه لم يلزم من قدم العلة
قدم المعلول لا يقال نسبة ذات الموجب الى جميع الاوقات المقدرة على التسوية فاختصاص الايجاب
بذلك الوقت المعين يكون ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو مح لانا نقول الخصم يقولون في القادر
انه صدر عنه فعله في وقت دون وقت لا لمرجح اصلا مع ان نسبة صلاحية القدرة والارادة
الى كل الاوقات على التسوية ثم لم لا يجوز مثله في الموجب بالذات والجواب عن آ ان الازل لما
لحدوث العالم ولكن اذا كان العالم محدثا كان حدوثه مختصا بوقت معين ولو كان حادثا قبل
حدوثه بتقدير سنين او ايام لم يخرج بهذا القدر ازليا واذا كان كذلك فلا وقت لفرض حدوثه فيه الا
وكان المانع وهو الازلية زائلا قبل ذلك الوقت واذا كان المانع زائلا قبل ذلك الوقت و
كانت العلة الموجبة حاصلة بعد ذلك لزم حدوثه قبل ان حدث وذلك مح فوجب القول بانه تعالى
فاعل بالاختيار لا بكونه موجبا بالذات قوله ثانيا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يوجب لذاته وقوع
العالم في ذلك الوقت المعين قلنا لان على هذا التقدير يكون تاثير ذاته تعالى في وجود العالم
شرطا بحضور ذلك الوقت وحينئذ يعود التقسيم الذي ذكرناه من ان ذلك الشرط ان
كان قديما لزم قدم المعلول وان كان حادثا كان الكلام فيه كما في الاول وهذا يقتضي افتقار
كل حادث بحادث آخر لا الى اول وهذا هو القول بوجود حوادث لا اول لها وقد ابطلناه
واحتج الفلاسفة على قولهم بوجوه الحجة الاولى لا شك انه تعالى مؤثر في وجود العالم فكونه مؤثرا في العالم
اما ان يكون لذاته او لصفة قديمة او لصفة محدثة والقسم الثالث باطل لان تلك الصفة المحدثة ان وجبت
لا عن مؤثر لزم نفي الصانع ولو افتقرت الى المؤثر لزم التسلسل ولما بطل هذا القسم تعين احد القسمين
الاولين وهو ان يكون كونه مؤثرا في العالم اما لذاته او لصفة قديمة واذا كانت هذه المؤثرية

اما لاجل الذات واما لاجل الصفة القديمة القائمة بها لزم من دوام الذات دوام تلك الصفة
القديمة وجوب تلك المؤثرية اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل الاثر تارة ولا يحصل اخرى فيكون تعين
احد الجانبين عن الاخر لا لمرجح وهو مح واذا كانت تلك المؤثرية واجبة الثبوت ممتنعة الزوال
كان موجبا بالذات لا فاعلا بالقدرة والاختيار والحجة ح القول بكون المؤثر قادرا ينفي الى
انا نقول فيكون القول به باطلا انما قلنا انه ينفي لانا نقول ان كون القادر قادرا على
موقوف على تميز ذلك المقدور في نفسه عن الممتنعات لانه لولا ذلك التميز لم يكن قدرته عليها
اقل من قدرته على الممتنعات فهذا ينبغي ان يكون تميز المقدور عن غيره سابقا على تعلق قدرة
القادر به واثبا المقدور هو الذي يتم بتاثير القادر وتكوينه فهذا ينبغي ان يكون تحقق ذات
المقدور متاخرا عن تعلق قدرة القادر به واذا كان تحقق ذاته متاخرا عن تعلق قدرة القادر به
كان تميزه عن غيره اولى بان يكون متاخرا لان التميز حكم من احكام ذاته وحالة من احوال ذاته و
حكم الشيء وحاله متاخر عن تحقق ذاته فهذا ينبغي ان يكون تميز المقدور عن غيره متقدما على تعلق قدرة
القادر به وان يكون متاخرا عنه وهذا مح فثبت ان القول بكون القادر قادرا على الشيء ينفي الى
هذا المحال فكان القول بكون القادر قادرا على الشيء محالا لانا نقول م لا يجوز ان يقال تميز المقدور
متقدم على تعلق القدرة ووجوده متاخر عن تعلق القدرة كما هو مذهب القائلين بان المعدوم شيء
لانا نقول اذا كانت الماهية متقررة في العدم وفي الوجود ولا تاثير للقدرة فيها البتة لم يكن الماهية
مقدورة البتة بل كان المقدور اما الوجود واما جعل الماهية موصوفة بالوجود فهذا من حيث انه متعلق
القدرة يجب ان يكون متقدما على القدرة ومن حيث انه اثر القدرة وجب ان يكون متاخرا عن تعلق القدرة
فيعود الكلام المذكور والحجة ح وجود المخلوق اما ان يكون حاصلا لاجل ان القادر قادر او لان القادر خلقه و
كونه فان كان الاول لزم ان يقع انه ما دام يكون قادرا يكون المخلوق موجودا واذا كان كذلك امتنع
انفكاك القادر عن وجود المخلوق وان كان الثاني لزم ان يكون كونه خالقا مغايرا لكونه قادرا
لانه لما صدق ان وجود المخلوق ليس لكونه قادرا بل لكونه خالقا صدق هذا النفي والاثبات يوجب
المغايرة ثم نقول كونه خالقا اما ان يكون حادثا فيفتقر الى خالقية اخرى وهو مح او يكون قديما
فنقول الخالقية صفة قديمة فيكون ممتنع الزوال واستلزام الخالقية للمخلوق امر واجب بالذات

لان



لان الخلق بدون المخلوق مح فاذن الذات مستلزمة للخلق والخلق مستلزم للمخلوق ومستلزم المستلزم مستلزم
فذات الله تعالى مستلزمة لوجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك كان موجبا بالذات لا قادرا بالاختيار
والجواب ع آ ان حدوث هذه الاثار لاجل الصفة القديمة المسماة بالقدرة قولهما كان الحدوث
قديما كان الاثر قديما قلنا هذا انما يلزم في الموجب بالذات اما القادر بالاختيار فممنوع والتخلف
عن ب ان ما ذكرتموه وارد عليكم في الموجب لان الموجب لا يوجب الا اثرا معينا ولولا امتيازه
عن غيره والا لم يكن كونه موجبا لذلك الاثر اولى من كونه موجبا لغيره فيلزم ان يكون تميز معينة
المعلول عن غيره متقدما على تاثير الموجب فيه ولما كان تحققه بتاثير تلك العلة يلزم تاخره عنه فما هو جوابكم
في الموجب فهو جوابنا في القادر والجواب عن ج انه لا معنى لكونه تعالى خالقا الا وقوع المقدور
بقدرته وعلى هذا التقرير يسقط الشبهة التي ذكرتموها المسئلة ١٢ في اثبات انه تعالى عالم وهذه
المسئلة مرتبة على فصلين الفصل آ في اقامة الدلالة على كونه تعالى عالم وبرهانه ان احكام افعاله تعالى
محكمة متقنة وكل من كان فعله محكما متقنا كان عالما فتلك الافعال فثبت انه تعالى عالم اما ان افعاله
محكمة متقنة فيدل عليه تشريح بدن الانسان وقد ظهر هذا العلم في الطب اكبر الكتب صنفنا وبلغنا
فيه غاية لم يبلغ فيه اكثر من تقدمنا واما ان كل من كان فعله محكما متقنا وجب ان يكون عالما فلان
الافعال المحكمة معلومة بالبديهة بعد الاستقراء او الاخبار فان قيل لا يجوز ان يكون المبدا الاول
الواجب الوجود لذاته موجبا لذات موجودة او ذلك الموجود هو الخالق لهذا العالم وهو عالم
من الصانع الا ان واجب الوجود الذي هو المبدا الاول لا يكون عالما سلمنا ان فاعل هذه الاشياء
الحادثة في هذا العالم هو الله تعالى لكن ما المراد من كونها محكمة متقنة ان اردتم به انها مطابقة
للمصلحة فنقول تدعون كونها مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه او تدعون كونها مطابقة للمصلحة من
كل الوجوه فان اردتم الاول فمسلم لكن لا نسلم ان فعل ما كان مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه يدل على
كون الفاعل عالما لان الافعال الصادرة عن النائم والغافل والساهي قد تكون مطابقة للمصلحة
من بعض الوجوه مع انه لا يدل البتة على علم فاعلها وان اردتم الثاني فلا نسلم ان هذه الحوادث والتركيبات
مطابقة للمصلحة من كل الوجوه وظاهر انه ليس كذلك فانه لا شيء من مفردات هذا العالم ومركباته الا وهو
مصلحة من وجه ومفسدة من وجه آخر سلمنا ح مقام الاستقراء لكن لا نسلم ان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما

عالما والدليل عليه وجوه آ ههنا بيوت المسدسة التي تبنيها النحل من غير مسطرة ولا بركار ولا
يقدر عليها الانسان والذي تنسجه العنكبوت من تلك الخيوط من غير شيء من الاشياء والادوات لا يقدر عليه
الانسان فلو دل ذلك على علم الفاعل لزم ان تكون هذه الحيوانات اكثر علما من الانسان ومعلوم انه ليس
كذلك ب ههنا افعال محكمة متقنة قد صدرت مرة واحدة جاز صدورها ثانيا وثالثا لان الاشياء المتماثلة
حكمها حكم واحد واذا كان كذلك بطلت دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل سلمنا ان فاعل الفعل المحكم
لا بد له من ادراك وشعور ولكنه لا يكفي فيه الظن فلم قلتم بانه لا بد من العلم والدليل عليه ان اكثر
الافاعيل العجيبة الصادرة عن الناس انما تصدر منهم حال كونهم ظانين لا حال كونهم قاطعين واقصى
ما في الباب ان يقال الظان قد يخطئ كثيرا الا انا نقول المصالح الحاصلة من تركيبات هذا العالم
غير خالية عن المفاسد فلعل هذه المفاسد انما وقعت لاجل ان فاعلها ظان لا عالم والجواب عن السؤال الاول
ان من استدل على حدوث العالم بدليل الحركة والسكون كان هذا السؤال لازما عليه لانه يحتاج الى ان يثبت
ان كل ما سوى الله تعالى محدث سواء كان متحيزا او قائما بالمتحيز او لا متحيزا ولا قائما بالمتحيز فيسقط
عنا هذا السؤال لانه لما كان ما سوى الله محدثا كان تاثيره تعالى في ايجادها على سبيل القدرة والاختيار
لا بالطبع والايجاب والموجد لشيء على سبيل القدرة والاختيار لا بد وان يكون له شعور بقصد الى
ايجاده واخراجه وهذا القدر يكفي في اثبات كونه تعالى عالما بتلك الاشياء فاما انه عالم بكل الاشياء
فذلك مسئلة اخرى وبهذا الجواب يسقط جميع ما ذكروه من الاسئلة احتج منكرو الصفات على انكار
العلم بوجوه الشبهة آ قالوا لو كان عالما لكان علمه اما ان يكون عين ذاته او زائدا على ذاته والقسمان
باطلان اما انه لا يجوز ان يكون علمه عين ذاته فلوجوه آ انا ندرك التفرقة بين قولنا
ذاته ذاته وبين قولنا ذاته عالمة وهذا يوجب التغاير ب ان معرفة انه موجود واجب الوجود
لذاته تستغني عن معرفة كونه تعالى عالما الى دليل منفصل والمعلوم مغاير لغير المعلوم ج ان حقيقة العلم مغايرة
لحقيقة القدرة ولحقيقة الحياة فلو كان الكل عبارة عن ذاته لزم ان تكون الحقائق الثلاثة حقيقة واحدة
وذلك باطل بالبديهة واما انه لا يجوز ان يكون علمه زائدا على ذاته فلانه لو كان زائدا على ذاته لزم
انه صفة قائمة بتلك الذات وجب ان يكون ذلك العلم مفتقرا في تحققه الى تلك الذات لان الصفة مفتقرة
الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته مفتقر الى المؤثر والمؤثر فيه ليس الا تلك الذات موصوفة



به مؤثرة فيه ثم ان تلك الذات بسيطة منزهة عن جميع جهات التركيبات فيكون البسيط قابلا وفاعلا
معا وذلك باطل ب لان المفهوم من كونه قابلا غير المفهوم من كونه فاعلا وهذان المفهومان ان كانا خارجين
عن الذات كان المفهوم من استلزام الذات لاحدهما غير المفهوم من استلزامها للاخر فيعود التقسيم الاول
فيه ولا ينتهي بل يتسلسل الى الكثرة تنتفي في الذات فيكون ذاته مركبة من الاجزاء آ وكل ما كان كذلك كان ممكنا
لذاته فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هف الشبهة ج ذاته تعالى بدون هذا العلم اما ان تكون كاملة
على الاطلاق وح لا تكون في حصول هذا العلم له اولا فوجب نفيه واما ان لا تكون الذات بدون
هذا العلم كاملة فح تكون الذات الواجبة الوجود ناقصة بذاتها كاملة بغيرها وذلك باطل الشبهة د كونه
آلها عالما ان لم يتوقف على اثبات هذا العلم لم يجز اثباته وان توقف عليه كان مبدأ العالم مركبا
من الذات والعلم وكل مركب ممكن فكان مبدأ كل الممكنات ممكنا وذلك باطل والجواب عن الشبهة الاولى
لم لا يجوز ان يكون البسيط قابلا وفاعلا معا قوله تغاير المفهومين يدل على وقوع التركيب في الذات
قلنا منتقض بالوحدة فانها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان
الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة وكذا النقطة محاذية لجملة اجزاء الدائرة مع انها غير قابلة للقسمة
والجواب عن الشبهة الثانية لم لا يجوز ان يقال ان كون تلك الذات كاملة تقتضي كونها مستلزمة لحصول هذا
العلم ولا نقول الذات ناقصة بذاتها مستكملة بغيرها بل نقول كونها كاملة لذاتها يستلزم حصول
صفات الكمال لها والجواب عن الشبهة د ان مبدأ العالم هو الذات الواجبة الوجود موصوفة بالعلم والقدرة
والذات هي الواجبة لذاتها وبذاتها وهي مستلزمة لهذه الصفات فلم قلتم ان ذلك باطل الفصل الثالث في
بيان انه تعالى عالم بكل المعلومات برهانه انه تعالى حي وكل من كان حيا فانه يصح منه ان يعلم كل واحد
من المعلومات والموجب لصحة هذه العالمية هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السوية فلم يكن
بان يوجب انه كونه عالما بالبعض اولى من ان يوجب كونه عالما بالباقي فحينئذ يجب كونه تعالى عالما
بكل المعلومات فلما اوجب كونه عالما بالبعض وجب ان يوجب كونه عالما بالباقي فثبت كونه تعالى عالما
بكل المعلومات واعلم ان الخلاف في هذه المسئلة مع طوائف ونحن نشير الى شبهة كل واحد منهم آ شبهة
دقيقة النوع آ الذين يقولون انه يمتنع كونه تعالى عالما بذاته واحتجوا عليه بان كون الشيء عالما
بالشيء اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهذا لا يحصل الا بين شيئين فالشيء الواحد يمتنع

يمتنع كونه عالما بنفسه وهذا ايضا لان علم الواحد منا بنفسه فان نفس الواحد منا التي هي منزهة عن جميع صفات
التركيب ثم لا جرم يصح في الواحد منا ان يعلم نفسه لانه يقتضي كونه عالما مغايرا لكونه معلوما فلم لا يكفي هذا القدر
من التغاير في حصول علمه بذاته لانا نقول كونه عالما ومعلوما فرع على قيام العلم به وقيام العلم به فرع
على هذا التغاير فيلزم وقوع الدور والجواب قوله المناطق انه تعالى عالم بشيء ما وكل من علم شيئا امكنه
ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء ومن علم ذلك فقد علم نفسه فثبت انه تعالى عالم بنفسه قوله ان العلم
اضافة مخصوصة واضافة الشيء الى نفسه ممتنع قلنا لا نسلم بدليل انه يصح ان يقال انه ذاته وحقيقة النوع ٢
من المخالفين الذين يسلمون كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة لكنهم ينكرون كونه عالما بغيره واحتجوا عليه
بان العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الاخر بدليل انه يصح ان يعلم كون زيد عالما باحد المعلومين
مع الشك في كونه عالما بالمعلوم الاخر والمعلوم غير المشكوك فكونه عالما باحد المعلومين وجب ان
يكون مغايرا لكونه عالما بالمعلوم الاخر اذا ثبت هذا فنقول لو كان الباري تعالى عالما بالمعلومات
الكثيرة لوجب ان يحصل في ذاته بحسب كل معلوم علم على حدة وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لا
نهاية لها وذلك ممتنع والجواب ليس العلم عبارة عن الصور المادية لتلك الماهيات المعلومة المنطبعة في ذات العالم
بل العلم عبارة عن نسبة مخصوصة واضافات مخصوصة بين ذات العالم وبين ذوات المعلوم واذا كان كذلك
فكونه تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة يقتضي ان يحصل لذاته نسب كثيرة واضافات كثيرة وهذا لا يقدح في
وحدة الذات بدليل ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى ما لا نهاية له
من النسب ثم ان كثرة هذه النسب لا تقدح في كون الواحد واحدا فكذا القول في هذه المسئلة النوع ٣
من المخالفين الذين سلموا كونه تعالى عالما بالماهيات الكلية لكنهم منعوا من كونه تعالى عالما بالمتغيرات
من حيث هي متغيرة واحتجوا عليه بانه تعالى لو علم ان زيدا جالس الآن في هذا المكان فاذا قام زيد من ذلك
المكان فان بقي ذلك العلم كان جهلا لان اعتقاد انه جالس فيه مع انه غير جالس فيه جهل وان لم يبق
ذلك العلم كان تغيرا والتغير على الله محال واعلم ان المتكلمين صاروا فريقين في حل هذه الشبهة الفريق الاول هم
جمهور المشايخ من اهل السنة ومن المعتزلة وهو ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد وحجتهم
على قولهم بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل الدار غدا فاذا استمر هذا العلم الى الغد والحال دخل زيد الدار
فان بهذا العلم نعلم ان زيدا دخل الآن البلد فثبت ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد





وانما يحتاج الواحد منا الى علم آخر لاجل طريان الغفلة عن العلم والباري تعالى لما امتنع طريان الغفلة
عليه لا جرم يكون علمه بان الشيء الفلاني سيوجد نفس علمه بوجود ذلك الشيء لما يوجد واما ابو الحسين البصري
فقال هذا المذهب باطل ويمتنع ان يقال العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده حال ما صار موجودا والدليل
ان يدل على ذلك وجوه الحجة الاولى ان شرط المثلين ان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر والعلم بان الشيء
سيوجد لا يقوم مقام العلم بانه موجود الآن فانا قبل وقوع المعلوم لو اعتقدنا انه سيقع بعد ذلك كان
علما ولو اعتقدنا انه واقع الآن كان جهلا واما حال وقوعه فانه ينقلب الامر فلو اعتقدنا انه سيقع بعد
ذلك وان الآن غير واقع كان جهلا ولو اعتقدنا انه الآن واقع كان ذلك علما فثبت ان كل واحد
منهما لا يقوم مقام الاخر وذلك يقتضي كون هذين الاعتقادين مختلفين في الحقيقة ومع هذا الاختلاف
في الماهية والحقيقة كيف يمكن دعوى الاتحاد الحجة ٢ ان كونه عالما بانه سيقع غير مشروط بكونه واقعا
في الحال وكونه عالما بوقوعه مشروط بوقوعه في الحال والشيئان اللذان يكون احدهما مشروطا
بشيء والآخر لا يكون مشروطا بذلك الشيء يمتنع ان يكون احدهما نفس الاخر الحجة ٣ وهي التي عول
عليها ابو الحسين فقال التجربة العلم بان الشيء سيقع لا يكون علما بوقوعه اذا وقع فان من علم ان زيدا
سيدخل البلد غدا ثم انه طرأ عليه نوم مستغرق لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقي مستديما لذلك النوم حتى
جاء النهار ودخل زيد البلد فههنا هذا الشخص يحصل علمه بان زيدا سيدخل الدار غدا لا يصير عالما
بانه دخل الآن في البلد فثبت بهذا ان العلم بان الشيء سيوجد لا يكون نفس العلم بوجوده اذا وجد
بل من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا ثم علم حضور الغد فيتولد من هذين العلمين علم ثالث وهو العلم
بان زيدا دخل البلد الآن الحجة ٤ ان العلم بالشيء صورة مطابقة لذلك الشيء ولا شك
ان حقيقة انه سيقع بعد ذلك وهو انه الآن غير واقع مغايرة لحقيقة انه واقع في الحال الذي حصل
واذا اختلف المعلومان وجب اختلاف العلمين الحجة ٥ وهو انه يمكننا ان نعلم كونه عالما بان الشيء
الفلاني سيقع غدا حال ما نجهل كونه عالما بوقوعه حال وقوعه ومع العلم باحد هذين العلمين حال
ما حصل الشك في حصول العلم الآخر فيلزم تغاير العلمين واعلم ان ابا الحسين البصري لما ابطل بهذه
الدلائل قول المشايخ التزم وقوع التغير في علم الباري بالجزئيات المتغيرة فقال الواجب كونه تعالى
عالما بالمعلومات هو ذاته لكن شرط هذا الايجاب حضور تلك المعلومات فاذا حصل المعلوم واقتضى

وبه حين حصل شرط كون الذات موجبة العلم بوقوع ذلك الشيء على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم
فاذا عدم وقوع ذلك المعلوم على ذلك الوجه زال الشرط الايجاب فلا جرم يزول ذلك العلم ويحدث
علم آخر بوقوع ذلك المعلوم على الوجه الثاني فهذا مذهبه في هذا الباب الا انه يتوجه عليه سؤال وهو ان
يقال انه تعالى قبل ان خلق العالم كان عالما بانه سيخلقه فاذا خلق العالم فهل زال ذلك العلم الاول
او لم يزل فان لم يزل كان عالما بانه سيخلقه والآن غير مخلوق مع انه في نفسه مخلوق وذلك جهل و
اما ان زال العلم الاول فحصل ذلك العلم الثاني فذلك ان كان قديما او حادثا فان كان قديما كان هذا
قولا بجواز عدم القديم وفيه بطلان دليله على حدوث الاجسام لانه مبني على ان عدم القديم لا يجوز و
اما ان كان ذلك العلم محدثا فهذا العلم المحدث هل كان مسبوقا بعلم آخر لا الى اول ام لم يكن فان
كان هذا كان قولا بحوادث لا اول لها وهذا يبطل عليه دليل حدوث الاجسام واما ان انتهت هذه
العلوم الى علم محدث غير مسبوق بعلم آخر كان هذا قولا بانه تعالى ما كان في الازل عالما باحوال
هذه المتغيرات فيكون هذا تجهيلا مطلقا لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا والثاني ان الفلاسفة اقاموا البرهان
المطلق على امتناع وقوع التغيرات في ذات الله تعالى وصفاته فقالوا كل صفة يفرض ثبوتها لذات
الله تعالى من حيث هي هي اما ان تكون كافية في ثبوتها او تكون كافية في انتفائها او لا تكون كافية
لا في ثبوتها ولا في انتفائها فان كان ذاته تعالى كافية في ثبوتها وجب ثبوتها لتلك الذات ابدا و
ان لا يمتنع تكون تلك الصفة دائمة الثبوت بدوام ذاته وان كانت ذاته تعالى كافية في انتفائها
وجب انتفاؤها عن الذات ازلا وابدا حتى يكون دائمة الانتفاء بدوام ذاته واما القسم الثالث وهو ان
يقال ان ذاته تعالى غير كافية في ثبوت تلك الصفة ولا في انتفائها فعلى هذا التقدير يكون ثبوت
تلك الصفة وعدمها موقوفين على ثبوت شيء منفصل وعلى عدمه فثبت ان ذات الله تعالى لا تنفك عن ثبوت
هذه الصفة وعن عدمها وثبوت هذه الصفة وعدمها موقوف على ثبوت ذلك الشيء المنفصل وعدمه
والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير فذات الله تعالى مفتقرة في تحققها الى الغير وكل مفتقر
في تحققه الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فثبت
التغير في صفات الله تعالى ممتنع فهذا حاصل هذه الابحاث في هذا الباب والفرق بين الاول ان نقول المذكور
من الدليل المانع من التغير انما يجري في الصفات الحقيقية اما الصفات الاضافية فلا يمكن الامتناع من التغير فيها

ولو

وكيف لا نقول هذا واذا اوجد حادثا فان الله تعالى يكون معه فاذا افنى ذلك الحادث بطلت تلك
المعية فههنا يقتضي وقوع التغير في الاضافات واذا ثبت هذا فنقول هذه التعلقات من باب
الاضافات واذا كان الامر كذلك لم يمتنع وقوع التغير فيها النوع الثاني من الناس الذين
قالوا انه تعالى في الازل كان عالما بحقائق الاشياء وماهياتها واما العلم بالاشخاص والاحوال
فذلك انما يحصل عند حدوث تلك الاشخاص وهذا مذهب هشام بن الحكم ومذهب ابي الحسين كان
لا يمشي الا بالتزام هذا المذهب واحتج هشام بن الحكم على مذهبه بوجوه الاول لو كان تعالى عالما في الازل
بجميع الجزئيات التي توجد في لا يزال لكان عالما بكل ما يصدر عن الناس من افعالهم وعالما بما لا يصدر
عنهم وكل ما علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع
فيلزم ان يقال جميع افعال الخلق اما واجبة الوقوع او ممتنعة الوقوع ولو كان الامر كذلك لم يكن لشيء
من الحيوانات قدرة على الفعل لان الذي كان معلوم الله تعالى انه يوجد يكون واجب الوقوع والذي
علم انه لا يصدر منه يكون ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة على ما يكون واجب الوقوع ولا على ما يكون ممتنع
الوقوع وهذا يقتضي ان لا يكون لله تعالى قدرة البتة وان لا يكون لشيء من المخلوقات قدرة البتة و
ان يكون التكاليف وبعثة الرسل كلها عبثا ضائعا وان يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب
كلها عبثا وجورا وهذا يبطل القول بالربوبية لان نفي القدرة عن الله تعالى يبطل القول بالربوبية و
يبطل القول ايضا بالعبودية لان العبد اذا لم يكن له قدرة على العبودية كان الامر والنهي عبثا واذا كان
الامر كذلك وجب ان يقال انه تعالى كان في الازل عالما بذاته وصفاته وبماهيات الاشياء وحقائقها و
صفاتها واما العلم بالاشخاص واحوالها المتغيرة فذلك لا يحصل الا عند دخولها في الوجود وحتى
يندفع هذه الاشكالات الشبهة الثانية كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما هو متميز فهو متخصص متعين وهو
ثابت متحقق فما لا يكون ثابتا ولا متعينا وجب ان لا يكون معلوما وهذه الاشخاص وصفاتها واحوالها
كانت نفيا محضا وعدما صرفا قبل دخولها في الوجود فوجب ان لا يكون معلوما لا يقال لم لا يجوز ان يقال
المعدوم شيء وذات فلا جرم لم يمتنع كونها معلومة لانا نقول انا ان قلنا المعدوم شيء فلا يقتضي تسليمه
فان الثابت في العدم انما هو الذوات والحقائق والماهيات فاما الذوات بشرط كونها مركبة مؤلفة موصوفة
بالاعراض فغير ثابت في العدم بالاتفاق فاذا كان الامر كذلك وجب ان لا يكون هذه الاشخاص

معلومة قبل تحققها الشبهة الثالثة لو كان عالما بكل ما سيدخل في الوجود لكان عالما بعدد ما يدخل في الوجود
من حركات اهل الجنة واهل النار وكل ما كان عدده معلوما كان متناهيا فيلزم اثبات النهاية
لثواب اهل الجنة وعقاب اهل النار وذلك باطل بالاجماع فثبت انه تعالى لا يعلم هذه المتغيرات الا عند وقوعها
والجواب عن الشبهة الاولى ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والقدرة على الايقاع اصل للوقوع والتبع
لا يكون مانعا من الاصل والجواب عن الشبهة الثانية انه منقوض بان كل واحد منا يعلم ان الشمس غدا تطلع من
مشرقها لا من مغربها فهذا المعدوم معلوم والجواب عن الشبهة الثالثة انه تعالى انما يعلم الشيء كما هو فان كان
له عدد محصور علمه كذلك وان كان لا عدد له بل غير محصور علمه كذلك النوع الثالث الذين ينكرون كونه تعالى
عالما بما لا نهاية له من المعلومات ولهم فيه شبه الشبهة الاولى انهم قالوا انه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلو كانت
المعلومات غير متناهية لحصل في ذات الله تعالى علوم غير متناهية ولعله قال لا اقول انه لا يجب تعدد العلم
بتعدد المعلومات لما كان هذا نزاعا في العبارة ويلزم ان تتعلق صفته تعالى بما لا نهاية لها
لانه يمكننا ان نعلم كونه تعالى عالما بالمعلومات حال ما نشك في كونه تعالى عالما بالمعلوم الاخر
والمعلوم غير المشكوك اذا ثبت هذا فنقول لو كان عالما بما لا نهاية له لزم ان يحصل في ذاته علوم
غير متناهية او عالميات غير متناهية وذلك ممتنع لان كل عدد يوجد فانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما
كذلك وجب ان يكون متناهيا الشبهة الثانية قالوا كل معلوم فهو متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو متناه لان التميز
هو الذي يحصل عن غيره بحد وطرف فاذن كل ما كان معلوما فهو متناه فما لا يكون متناهيا امتنع ان يكون معلوما
الشبهة الثالثة مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته ولا اقل من غير المتناه فمقدوراته متناهية ومعلوماته اضعاف
مقدوراته واضعاف المتناهي متناه فمعلوماته متناهية والجواب عن الاولى انه علم الله تعالى لو كان يجوز
ان يقال انه واحد لما تعلقاته غير متناهية وهذه التعلقات نسب واضافات ودخول ما لا نهاية له في
النسب والاضافات غير ممتنع بدليل ما ذكرنا ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وكذا الى ما لا نهاية
له والجواب عن الشبهة الثانية ان هذه الشبهة اما ان تورد في كل واحد من احاد المعلومات او في مجموعها والاول
باطل لان هذا الكلام انما يتجه لو كان المعلوم الذي لا نهاية لها مجموع وجملة وذلك ممتنع لان المجموع و
الجملة مشعر بالتناهي فموصوف ما لا نهاية له لم يكن مجموعا وجملة ثم لا نسلم هذا الدليل كونها متناهية والثاني
وذلك لان كل ما كان معلوما فهو شيء مشار اليه بحسب اشارة العقل وكل ما كان كذلك فله خصوصية وتعين

وتعين وكل ما كان كذلك فهو متناه فاذن كل معلوم فهو متناه فما لا يكون متناهيا لا يكون معلوما لا
نسلم انه معلوم من حيث انه غير متناه وكونه معلوما من هذا الاعتبار لا ينافي كونه غير متناه والجواب
عن الشبهة الثالثة ان قولنا المقدورات اقل من المعلومات هو ان العلم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز
والقدرة لا تتعلق الا بالجائزات النوع السادس من الخالفين الذين ينكرون كونه تعالى عالما
بجميع المعلومات واحتجوا عليه بوجهين الوجه الاول لو كان عالما بجميع المعلومات لكان اذا علم شيئا علم كونه عالما
به وعلم كونه عالما بكونه عالما به وهكذا الى المرتبة الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية له فيكون له
بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية ولانها امور مترتبة لان المرتبة الثالثة مترتبة على
الثانية والثانية على الاولى واذا حصلت ههنا مراتب غير متناهية لزم حصول اسباب ومسببات لا نهاية
لها دفعة واحدة وذلك مما ظهر ابطاله في مسئلة اثبات العلم بواجب الوجود لا يقال لم لا يجوز ان يقال العلم
بالعلم بالشيء هو نفس العلم بذلك الشيء لانا نقول هذا باطل من وجوه احدها ان المعلوم والعلم متغايران
فوجب ان يكون العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بالعلم بذلك المعلوم وثانيها لو كان العلم بالعلم بالشيء نفس
العلم بذلك الشيء لكان من علم شيئا حضر في ذهنه العلم بالعلم والعلم بالعلم به وهكذا هذه المراتب الغير
المتناهية ولما علمنا بالضرورة انه ليس كل من علم الشيء حضر في ذهنه هذه المراتب الغير المتناهية علمنا ان
العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء وثالثها انه يمكننا ان نعلم عالما بذلك الشيء وان كان لا يعلم
عالما بكونه عالما بذلك الشيء والمعلوم مغاير للمشكوك فثبت بهذه الوجوه ان العلم بالعلم بالشيء مغاير
للعلم بذلك الشيء الشبهة الثانية انه لو كان عالما بجميع المعلومات سواء كانت واقعة او ممكنة الوقوع فاذا
علم الله تعالى جوهرا فردا فذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه في احياز غير متناهية على البدل وفي ازمنة غير
متناهية على البدل وموصوف بكل نوع من انواع الاعراض بافراد لا نهاية لها على البدل فهذه مراتب
لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها وذلك في جوهر فرد وجزء لا يتجزى ومعلوم ان نسبة
العلم المنفصل بهذه المراتب غير واحدة مما لا يقبله العقل والجواب عن الشبهة الاولى ان علم الله تعالى واحد
الا ان مراتب تعلقاته غير متناهية والتعلقات من باب النسب والاضافات ودخول ما لا نهاية له فيها
غير ممتنع كما مر بيان المثال من الواحد للنسب على ان الذي لا نهاية لها والجواب عن الشبهة الثانية انها
محض التعجب لا عبرة بذلك في صفات الله تعالى فان كمالها وجلالها اعظم من ان يحيط به عقول البشر فهذا

ما انتهى اليه العقل الضعيف وجلال الله تعالى منزه عن غايات عقول العقلاء ونهايات علوم العلماء
المسألة ... في انه تعالى مريد وهذه المسألة مشتملة على فصول الفصل الاول في شرح حقيقة الارادة اعلم
انه متى صدر منا فعل او ترك فقبل ذلك الفعل وذلك الترك يظهر في قلبنا حالة تقتضي ترجيح ذلك
الفعل على ذلك الترك او بالعكس والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح علم ضروري ثم اختلف
العقلاء في ان تلك الحالة المقتضية للترجيح ما هي فقال القوم من محققي المعتزلة انها هي الداعية وتحقيق
الكلام في الداعي ان الانسان قادر على الفعل وعلى الترك فنسبة قدرته الى طرفي الفعل والترك
على السوية وما دامت القدرة ثابتة على هذا الاستواء امتنع حصول الرجحان لان الاستواء والرجحان
متنافيان فاذا حصل في القلب علم او اعتقاد او ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد حصل الرجحان
في ذلك وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم او الظن او الاعتقاد موجبا لرجحان
وقوع ذلك الفعل واما في حق الباري تعالى فالاعتقاد والظن ممتنعان فلم يبق الداعي في حق الله تعالى
الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة فهذا هو الكلام في حقيقة الداعي ثم قال ... تلك الحالة
المقتضية للترجيح التي نجدها في قلوبنا ليست الا هذه الداعية واحتج اصحابنا ... الحجة ان الميل قد
يوجد بدون هذه الداعية وذلك لان العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من الماء ...
وان يرجح احدهما على الآخر بمعنى انه لا بد وان يحصل في قلبه ميل الى احد القدحين دون الثاني فهذا
الترجيح حاصل وليس هذا الترجيح عبارة عن الداعية بالتفسير الذي ذكرناه لانه لما استوى القدحان في
جميع المنافع المعلومة او المظنونة امتنع ان يكون ذلك الميل الذي هو غير مشترك فيه بينهما هو عين ذلك العلم
والظن الذي هو مشترك فيه بينهما الحجة الثانية انا نجد من انفسنا انا متى علمنا او ظننا او اعتقدنا اشتمال
الفعل على هذه المصلحة الراجحة فانه يتولد من ذلك العلم ميل ورغبة وترجيح ويكون ذلك الميل
كالامر اللازم لذلك العلم وكالامر المتولد منه ولذلك فان الحكيم يقول ان هذا الفعل يدعو العقل
الى فعله فحصل كون هذا العلم داعيا كالامر المتولد منه فثبت بهذين الوجهين ان الداعي مغاير
للارادة في حقنا الفصل الثاني في بيان ان الله تعالى مريد اتفقت الامة على اطلاق هذا اللفظ الا انهم
اختلفوا في معناه فذهب ... النجار الى ان معناه انه تعالى غير مغلوب ولا مستكره فجعل كونه تعالى مريدا
وصفا سلبيا وقال ابو القسم البلخي معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه موجدها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره

انه آمر بها وقال ابو الحسين البصري معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى
كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الحث عليها والترغيب في فعلها وهذا مذهب ابي القسم
البلخي ايضا ومذهبنا ان كونه تعالى مريدا صفة زائدة على كونه تعالى عالما وقادرا وهذا هو مذهب
جمهور البصريين من المعتزلة لنا انا وجدنا بعض افعال الله تعالى متقدمة وبعضها متأخرة مع ان
ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتأخر وما تأخر كان يجوز في العقل ان يتقدم واذا كان كذلك
افتقر ذلك التقدم والتأخر الى مخصص ومرجح لامتناع حصول الرجحان لا عن مرجح ثم نقول ذلك
المرجح اما القدرة والعلم او صفة اخرى لا جائز ان يكون هو القدرة لان خاصية القدرة الايجاد
وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية ولا جائز ان يكون هو العلم لان العلم بالوقوع تبع
للوقوع فلو كان الوقوع تبعا لذلك العلم لزم الدور فثبت انه لا بد من شيء آخر يكون مخصصا
ومرجحا سوى القدرة والعلم وظاهر ان الحيوة والكلام والسمع والبصر لا يصلح لذلك فلا بد من اثبات
صفة وراء هذه الصفات خاصيتها الترجيح والتخصيص وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فان قيل
لا نسلم ان تقدم المتأخر وتأخر المتقدم جائز بيانه انه من المحتمل ان تكون هذه الحوادث اليومية
مستندة الى الاتصالات الفلكية وتلك الاتصالات ... ان يكون كل واحد منها مخصوصا بوقت خاص
وكون كل واحد منها مختصا بوجه خاص انما كان لان ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الآخر
فلا جرم كل واحد من تلك الماهيات يستلزم نوعا معينا من الحركات لا يقال هذا مدفوع من وجهين
الاول ان القول بان ذات كل واحد منها هي الموجبة لتلك الحركة باطل لان تلك الماهية باقية وتلك
الحركة متغيرة والباقي لا يكون علة للمتغير الثاني انه ان كان هذا محتملا لكنا قد دللنا على حدوث
العالم فلم اختص حدوثه بذلك الوقت ولم يحدث قبله او بعده لانا نجيب عن الاول انه لا يستبعد ان
يكون موجبا لآثار متغيرة على معنى ان كل حالة متقدمة سابقة فانها تكون شرطا لكون ذلك
الباقي علة لوجود الحالة المتأخرة وبهذا الطريق لا يمتنع كون الدائم علة للمتغيرة وعن الثاني
ان بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدوث الزمان لم يكن قبل اول الزمان الحادث زمان
آخر واذا كان كذلك لم يكن قبل واذا لم يكن له قبل استحال ان يقال لم لا يوجد قبله سلمنا
صحة التقدم والتأخر لكن لم لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة قوله خاصية القدرة الايجاد

وهذا بالنسبة الى الاوقات مما يختلف فهنا تكون خاصية الارادة التخصيص بوقت معين لا بهذا الوقت
المعين فلو افتقرت القدرة الى مرجح آخر لافتقرت الارادة ايضا الى مرجح آخر ولزم التسلسل ثم
نقرر بهذا السؤال ان القدرة كما انها صالحة للايجاد في هذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت و
في ذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت فكذلك الارادة صالحة للتخصيص بذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت
وبهذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت فان كانت تلك الصلاحية في القدرة محوجة الى الارادة
فتلك الصلاحية في الارادة وجب ان يحوجها الى مخصص آخر وان لم تحوج هنا عن المرجح فكذا هناك
فظهر انه لا فرق بين الصورتين لا يقال لم لا يجوز ان يقال ان الارادة اقتضت من شانها تخصيص كل
حادث بالوقت الذي حدث فيه وليس لها صلاحية ان يخصص احداث ما حدث في وقت بوقت آخر و
على هذا التقدير يستغني الارادة عن مرجح آخر لانا نقول هذا باطل من وجوه آ انه على هذا التقدير
لا يكون صانع العالم فاعلا مختارا بل علة موجبة بالذات لانه لما كان يستحيل وجدانه يكون مؤثرا
في الايجاد في هذا الوقت ويمتنع عقلا ان يكون موجد العالم في وقت آخر لم يكن له اختيار البتة بل كان
موجبا بالذات ثم لو جاز هذا الكلام في الارادة فلم لا يجوز مثله في القدرة وهو ان يقال قدرة الله
تعالى لها صلاحية الايجاد في ذلك الوقت المعين وليس لها صلاحية الايجاد في سائر الاوقات و
على هذا التقدير يستغني هذه القدرة عن الارادة ثم ان الاوقات متساوية فلو جاز ان يقال هذا
الوقت المعين له خاصية وهي ارادة الله تعالى لا يصلح الا لتخصيص الحادث المعين لا به فلم لا يجوز ايضا
ان يقال لكل واحد من الاوقات خاصية والمؤثر في حدوث هذه الحوادث هو خواص هذه الاوقات
وعلى هذا التقدير يكون المؤثر في حدوث الحوادث هو الاوقات لا الصانع فيلزم منه نفي
الصانع سلمنا انه لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة فلم لا يجوز ان يكون المرجح هو العلم قوله العلم
بالوقوع تبع للوقوع فلا يجوز ان يكون مؤثرا في الوقوع قلنا نحن لا نقول المؤثر في الوقوع هو
العلم بالوقوع بل نقول علم الله تعالى باشتمال هذا الفعل على الاحسان الى الغير مع كونه عاريا عن
جميع جهات القبح سبب لرجحان الفعل على الترك وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم والجواب
اما السؤال الاول فجوابه ان الزمان وان كان محدثا لكن نفرض ان من اول حدوث الزمان الى هذا
اليوم دار فلك الثوابت مائة الف دورة وكان يجوز في العقل ان فرض العالم بحيث يكون من اول



حدوث الزمان الى هذا اليوم قد دار فلك الثوابت مائة وخمسين الف دورة ويجوز ايضا بحيث يكون
من اول الزمان الحدوث الى هذا اليوم فلك الثوابت خمسين الف دورة فهذا هو المراد من التقدم
والتاخر واذا الحصر هذا ظهر الاحتياج الى المخصص المرجح واما السؤال الثاني فجوابه ان المفهوم
من التخصيص غير المفهوم من التكوين فاذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران سمينا مفهوم
التخصيص بالارادة وسمينا مفهوم مبدا الايجاد بالقدرة واما السؤال الثالث فجوابه انا سنقيم
الدلالة على انه تعالى خالق لجميع افعال العباد واذا كان كذلك بطل تعليل افعال الله تعالى
بالحسن والقبح ورعاية المصالح واما الفلاسفة فقد احتجوا على نفي كونه تعالى مريدا بوجوه آ انهم
ان كل من قصد الى ايجاد شيء فلا بد وان يكون تحصيل ذلك الفعل اولى به من لا فعله واعتقاده
من تركه وكل من كان كذلك كان قبل ذلك ناقصا ومستكملا بذلك الفعل وهذا في حق الله تعالى محال
ب انا بيان الملازمة آ وهي ان كل من قصد الى ايجاد شيء فلا بد وان يكون ذلك الفعل اولى به في
اعتقاده من تركه والدليل عليه انه لو لم يحصل هذه الاولوية في اعتقاده ذلك الفاعل لكان الفعل
والترك بالنسبة اليه سيان ولو كان كذلك امتنع كونه مرجحا للفعل على الترك لان حصول الرجحان بلا
المرجح محال واما بيان الملازمة ب وهي ان كل من كان وجود ذلك الفعل اولى به من عدمه فهو ناقص
في ذاته لان اولوية ذلك الفعل ان حصلت حصلت تلك الاولوية واذا لم تحصل لم يحصل فكان ناقصا بذاته
مستكملا بغيره لا يقال لم لا يجوز ان يكون الفعل والترك وان استويا بالنسبة اليه الا ان الفعل راجح
للغير من الترك فهذا الفاعل رجح الفعل لا لانه ينتفع به بل لانه احسان الى الغير والاحسان النفع
الى الغير لانا نقول الاحسان الى الغير وتركه ان استويا بالنسبة اليه امتنع الترجيح وان لم يستويا
كان الاحسان الى الغير اولى به فيكون الاحسان الى الغير سببا لاستكماله وتركه سببا لنقصانه
فيعود المحذور المذكور في الشبهة ثم انهم قالوا لو كان تعالى مريدا لكان مريدا بارادة محدثة وهذا
ج قد ذكر اما بيان الملازمة فهو ان القصد الى الايجاد يمتنع حصوله الا عند حصول ذلك الايجاد
فاما قبل ذلك فذلك لا يكون قصدا الى الايجاد بل يكون ذلك عزما على انه سيوجد في الوقت
المستقبل لا يقال لم لا يجوز ان يكون العزم على انه سيفعل هذا يكون نفس القصد الى الايجاد عند حضور
الوقت لانا نقول لانه جزم عزم على ان يفعل بحركة اليد ثم طلوع الشمس لا يميز فيه بين التقدم والتاخر

فاستمر في ذلك العزم في قلبه الى ان جاء الغد لكنه لم يعلم مجيء الغد فانه لا يصير قاصدا الى الفعل ولو
كان العزم على الفعل غدا يكون غير القصد الى الفعل عند مجيء الغد فها هنا عند مجيء الغد قاصدا الى الفعل
بل الى اذا كان عازما على الفعل غدا ثم طلع فجر الغد ثم دام في ذلك العزم ومن هذا العلم قصد الى
هذا الفعل فثبت ان القصد الى احداث الفعل لا يتحقق الا حال حصول الفعل فثبت انه تعالى لو كان
فاعلا للاشياء بالقصد والارادة لكانت ارادته لا مع محدثة وانما قلنا انه يمتنع ان تكون ارادته محدثة
لانه يفتقر في خلق تلك الارادة الى ارادة محدثة لانه يفتقر في خلق تلك الارادة الى ارادة اخرى
فيلزم اما الدور واما التسلسل وكلاهما محال فثبت انه يمتنع كونه تعالى مريدا الا في الشبهة الثامنة
قالوا ان علم الباري تعالى بالمتغيرات يتغير متجددة وقالوا ان ذاته تعالى توجب العلم بتلك المعلوم
عند حدوث تلك المعلوم فلا جرم يتغير حدوثه لذلك العلم مع علم آخر ثم لا يجوز مثله في الارادة لانا
نعرف العلم بالشيء تبع لوقوع ذلك الشيء فاذا حدوثه لذلك الشيء امكن ان يقال ان ذاته تعالى توجب
ذلك العلم شرطا وقوع ذلك المعلوم اما ارادة الوقوع فمؤثرة في الوقوع ومتقدمة عليه فيمتنع
ان يقال ان ذاته تعالى توجب ارادة الوقوع بشرط الوقوع واذا لم يكن حصول وقوع المراد شرطا
لكون ذاته موجبا لحدوث الارادة لم يبق الا ان يقال انه تعالى يحدث تلك الارادة على سبيل الاختيار
وح يلزم التسلسل وظهر الفرق بين العلم والارادة الشبهة التاسعة لو كان الله تعالى مريدا لخلق العالم فاما
اما ان يريد خلق العالم في جميع الاوقات ازلا وابدا او يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين والاول
يقتضي قدم العالم لانه اذا كان العالم قديما دائما موجودا امتنع القصد الى ايجاده لان القصد الى
ايجاد الموجود محال فهذا القسم يقتضي ثبوت ما ادعيناه فيكون باطلا والثاني ايضا باطل لان ذلك الوقت
ما كان موجودا في الازل والآباد والقسم آخر لذلك الوقت قد حدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم
الاول فيه وهو انه تعالى اما ان يقال انه اراد خلق ذلك الوقت ازلا وابدا او اراد خلقه في وقت
معين والاول يلزم منه صفة القدم والثاني يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل وهو محال الشبهة
العاشرة لو كان الباري تعالى مريدا لاحداث العالم لكانت تلك الارادة اما ان تكون قديمة او محدثة
والقسمان محالان فثبوت الارادة في حق الله تعالى محال انما قلنا انه لا يجوز ان يكون مريدا بارادة قديمة
لوجهين الاول ان على هذا التقدير يكون حصول الفعل في ذلك الوقت المعين من لوازم تلك الارادة وتلك

الارادة



الارادة لكونها قديمة ازلية ممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم وقوع ذلك الفعل
في ذلك الوقت ممتنعا واذا كان كذلك كان الصانع موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فاذن القول
بقدم الارادة يفضي الى نفي الارادة والقصد اذ ادى الى نفي الذات كان القول بذلك القسم باطلا
فبطل القول بكون تلك الارادة قديمة ثم ان عند حصول ذلك الفعل في الوجود لا يبقى للارادة تعلق
بايجاده لان ايجاد الموجود محال فلو كان ذلك الفعل قد لازم عدم العزم وهو محال فثبت بطلان كونه
انه يمتنع كون الله تعالى مريدا بارادة قديمة وانما قلنا انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة محدثة لما تقدم
انه يلزم التسلسل في الارادة ولما بطل القسمان ثبت ان فاعلية الله تعالى غير موقوفة على الارادة والجواب
عن الشبهة الاولى ان المريد لا يرجح احد الطرفين على الآخر الا اذا كان احد الطرفين اولى به في علمه او
ظنه او اعتقاده فقلنا هذا لم يرد بدليل ما ذكرنا في مسئلة الهاربين والرغيفين والطريقين والجواب
عن الشبهة الثانية ان ارادة ايقاع الفعل عند مجيء الغد هو نفس القصد الى ايقاع الفعل عند مجيء الغد
والكلام فيه عين ما ذكرناه في مسئلة ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد والجواب
عن الشبهة الثالثة انه لما كان ايجاد هذا الزمان الحين غير موقوف على زمان آخر فلم لا يجوز ان يكون ارادة
احداثه لا تفتقر الى زمان آخر والجواب عن الشبهة الرابعة ما قدمنا في مسئلة اثبات القادر والله اعلم

الفصل الثاني في شرح مذاهب الناس في كونه تعالى مريدا اعلم ان المفهوم من كونه تعالى مريدا اما ان يكون
صفة سلبية او ثبوتية اما القول بانه سلبي فهذا هو المنقول عن النجار انه قال معنى كونه مريدا انه
غير مغلوب ولا مستكره واما الذين فسروه بمعنى ثبوتي فذلك المعنى اما ان يكون سلبا او اضافيا او حقيقيا
الاول فهو القول الثاني للنجار وذلك لانه قال انه تعالى مريد لذاته واما الذين قالوا المريدية معللة
بمعنى فذلك المعنى اما ان يكون قديما قائما بذات الله تعالى وهذا هو قول اصحابنا واما ان يكون محدثا
وعلى هذا التقدير فهو الارادة المحدثة اما ان تكون قائمة بذات الله تعالى وهو قول الكرامية او موجودة
لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار رحمهم الله واما ان تكون قائمة بذات
غير الله تعالى وما رأيت احدا اختار هذا القسم فهذا هو تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة ولنذكر
غرض المتقدمين في هذه المباحث لا جرم اكتفينا فيها بالقليل من القول فاما قول النجار ان معنى كونه
مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره فهو ضعيف لان الجماد والنائم غير مستكره مع انه ليس بمريد واما قول

من قال لكونه مريدا هو نفس ذاته فهو ايضا باطل لما دل الدليل على اسناد هذا العالم الى موجود واجب
الوجود لذاته فثبت عندنا ذاته وحدها تقتضي كونه مريدا والمعلوم غير ما هو غير المعلوم واما قول من قال
ارادته محدثة فهو باطل لانه لما افتقر احداث المحدثات موقوفا على الارادة فلو كانت الارادة
محدثة لافتقر احداثها الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل واما قول الكرامية انه يحدث الارادة في ذاته
فهو ايضا باطل لما بينا ان ذاته يمتنع ان يكون محلا للحوادث واما قول المعتزلة انه يحدث الارادة
لا في محل فهذا باطل ايضا ويدل عليه وجوه الاول ان وجود عرض لا في محل غير معقول ولو جاز ذلك فلم
لا يجوز وجود سواد وبياض لا في محل وكذا القول في سائر الاعراض والثاني ان ذوات الحيوانات مع صحة كونها
عند المريدية فلو حدثت ارادة لا في محل لكانت نسبة تلك الارادة الى ذاته كنسبتها الى سائر الذوات
فوجب ان يوجب صفة المريدية لكل من صح ان يكون مريدا لعدم الاختصاص فيلزم ان يكون كل ما يريده الله تعالى
يريده كل الاحياء وذلك باطل فان قيل ذات الله تعالى لا في محل وهذه الارادة لا في محل فكان
اختصاص هذه الارادة بذات الله تعالى اولى من اختصاصها بسائر الاحياء قلنا كونه لا في محل مفهوم
سلبي فلا يجوز ان يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله تعالى لان السلب لا يكون علة للثبوت
فاذا ظهر ان هذا القدر لا يصلح ان يكون علة لهذا الاختصاص عاد المحذور المذكور وبالله العون والتوفيق

المسئلة ١٢ في كونه تعالى حيا مذهب ابي الحسين البصري ان الحي هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وقال
اصحابنا الحياة صفة قائمة بالذات لاجلها لا يمتنع على الذات ان يعلم ويقدر وحجة اصحابنا على قولهم
ان الذوات على قسمين منها ما يصح ان يعلم ويقدر ومنها ما لا يصح ذلك عليه وهي الجمادات والقسمان
متساويان في الذاتية فلولا امتياز ما يصح عليه ان يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك والا لما حصل هذا
التفاوت قال ابو الحسين البصري انا قد بينا ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات لنفس ذاته
المخصوصة فلم لا يجوز ان تكون صحة العالمية والقادرية في ذاته تعالى معللة بذاته المخصوصة وهو سؤال حسن
والمختار ان نقول قولنا الحي هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر هذه اشارة الى نفي الامتناع ونفي الامتناع
سلب فنفي الامتناع سلب السلب فيكون امرا ثبوتيا ثم هذا الامر الثبوتي ليس هو نفس الذات لانا اذا علمنا
انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وحدها ما علمنا هذا الامر اعني قولنا لا يمتنع
ان يعلم ويقدر والمعلوم مغاير لغير المعلوم فثبت ان كونه تعالى حيا صفة حقيقية قائمة بذاته وهو المطلوب

المسئلة ١٣ في بيان اثبات ان لله تعالى علما وقدرة اعلم انا لا ندعي في هذه المسئلة ازيد من ان
المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا ليس نفس المفهوم من ذاته بل هو امر مغاير لذاته فان كان
المعتزلي يساعدنا على هذا القدر فقد حصل الوفاق وزال الخلاف واعلم ان اكثر الناس يخبطون
في تعيين محل النزاع في هذه المسئلة وتحقيق الكلام ان نقول لا شك ان كل من علم امرا من الامور فانه لا بد
وان يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهذه الاضافة هي التي يعبر عنها
المتكلمون بالتعلق فيقولون العلم متعلق بالمعلوم وعندنا ان العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن
نفس هذه الاضافة ويدعي ان هذه الاضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات والذات مع هذه الاضافة
المخصوصة امران لا واحد وجمهور الاصحاب اثبتوا امورا ثلثة الذات والعلم وهو صفة حقيقية قائمة
بالذات ثم اثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة وهذه الاضافة وهذا التعلق فيكون هذا التعلق حاصلا
بين تلك الصفة وبين المعلوم واما القاضي ابو بكر الباقلاني فظاهر كلامه يشعر باثبات امور اربعة
الذات والعلم ثم العلم يوجب العالمية وهذه امور ثلثة ثم هنا خبط آخر وهو ان يثبتوا هذا التعلق
للعالمية او للعلم لا للعالمية وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هنا امور اربعة واما ان يثبتوا التعلق
للعلم وللعالمية كان الحاصل هنا امور خمسة الذات والعلم والعالمية وتعلق العلم وتعلق
العالمية واكثر من تقدمنا ما تميز عندهم هذه الفروق فلهذا اختبطت مذاهبهم والذي نزعمه ونقوله
انه لا بد من اثبات الذات ولا بد من اثبات النسبة والاضافة وهي المسماة بالشعور وبالعلم و
اما اثبات سائر الامور فذلك مما لا ندعيه ولا نتعرض له والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة
انا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته لم يلزم من علمنا بهذا القدر علمنا
بكونه عالما قادرا بالمعنى الذي ذكرناه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فكان كونه تعالى عالما قادرا
ليس عين ذاته ثم هذا المفهوم الزائد ليس سلبيا ويدل عليه وجهان احدهما انا نعلم بالضرورة كونه عالما
عالما عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم ونفس هذه النسبة والاضافة عبارة عن سلب
شيء او عن عدم شيء وتوهموا ان العلم لا يكون عبارة عن عدم اي شيء كان بل يكون عبارة عن عدم
الجهل ثم الجهل ان اريد به عدم العلم كان العلم عبارة عن عدم العدم فيكون ثابتا وان اريد به
اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول العلم لان الواحد منا قد

يكون خاليا عن الجهل بالشيء بهذا التفسير انه لا يكون عالما بالشيء فيثبت ان كونه تعالى عالما امر
ثابت زائد على ذاته وهو المطلوب قال اصحاب ابي هاشم نحن لا ننازع في اثبات هذا الزائد لكنا نقول
هذا الزائد صفة والصفة لا تكون معلومة ولا مجهولة وانتم تقولون هذه الصفة معلومة فموضع الخلاف ههنا
الا انا نقول لاثبات صفة غير معلومة مذهب اختاره ابو هاشم والقاضي عبد الجبار رحمه الله وهو في غاية
الضعف وتدل عليه وجوه الحجة الاولى ان التصديق مسبوق بالتصور فلولا انكم تصورتم هذه الصفة والا امتنع
منكم ان تحكموا عليها بانها غير معلومة هذا خلف وقد يؤدي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا الحجة الثانية انا نعلم كون الذات
موصوفة بها فلولا انا تصورناها وعقلناها والا لما كان يمكننا ان نحكم بكون الذات موصوفة بها
الحجة الثالثة انكم تميزون بين الصفة المسماة بالعالمية والصفة المسماة بالقادرية وتعرفون ان باعتبار
صفة القادرية يصح الايجاد وباعتبار صفة العالمية يصح الاتقان والاحكام فلولا انكم تصورتم هذه
الصفات وعقلتموها والا لما قدرتم على هذا التمييز واحتج منكروا الصفات بوجوه اما الفلاسفة فقد
عولوا على حرف واحد وهو انه ثبت ان ذاته تعالى واجب الوجود لذاته فلو اتصف تلك الذات بصفة
لكانت تلك الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والاول باطل لما بينا ان الواجب
الوجود لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد ولان الصفة مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الغير ممكن
لذاته لا واجب لذاته واما ان كانت الصفة ممكنة لذاتها افتقرت الى موجد ولا موجد الا تلك الذات
فيلزم كون الذات البسيطة قابلة وفاعلة معا وذلك ممتنع وهذه الشبهة قد ذكرناها فيما قبل واما المعتزلة
فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه اقواها ثلاثة الاولى صفة واجبة والواجب لا يعلل انا قلنا ان علمه
تعالى صفة واجبة لانها لو كانت جائزة لافتقرت الى الموجد والمخصص وانما قلنا ان الواجب لا يعلل
لان الافتقار الى العلة انما يكون لاجل ان يترجح وجوده على عدمه لاجل تلك العلة فاذا كان الترجيح
على سبيل الوجوب حاصلا وجب كونه غنيا عن العلة الشبهة الثانية لو كان علم الله تعالى امرا زائدا على ذاته
لكان الله تعالى محتاجا في ادراك جميع الاشياء وتقديره عليها الى تلك الصفة والحاجة على الله ممتنعة الشبهة الثالثة
المعتزلة قيام العرض بالجوهر كون العرض حاصلا في الحيز الحقيقي تبعا لحصول محله فيه والحال انه تميز
عن المحل بان الحال حاصل في ذلك الحيز على سبيل التبعية والمحل حاصل فيه على سبيل الاصالة اما
في حق الله تعالى فلانه غير مختص بالمكان والجهة اصلا فلم يحصل التفاوت اصلا بين الصفة والموصوف في





هذا الوجه وحينئذ لم يكن جعل احدهما موصوفا والاخر صفة اولى من العكس فيلزم كون كل واحد منهما
موصوفا بالاخر وصفة له وذلك ممتنع ولما كان القول بقيام الصفات بذاته يفضي الى هذا المحال وجب
ان يكون قيام الصفات بذاته محالا الشبهة الرابعة لو قامت الصفات القديمة بالذات القديمة لكانت
الصفات والذات مشتركين في القدم والقدم وصف ثبوتي لانه عبارة عن نفي العدم السابق
ونفي النفي ثبوت فاذا كان الذات والصفات مشتركة في هذا الوصف الثبوتي المسمى بالقدم
فاما ان تتميز الذات عن الصفة باعتبار اخر او لا تتميز فان تميز فما به المشاركة غير ما به المباينة
فيكون كل واحد من الذات والصفات مركبا من هذين الاعتبارين اعني ما به المشاركة وما به المباينة
ثم ان كل واحد من ذينك الاعتبارين لا بد وان يكون ايضا قديما لان جزء القديم قديم واذا
اشترك ذانك الجزآن في القدم فلا بد وان يتباينا باعتبار اخر فيتركب كل واحد منهما من ذينك الجزئين
من جزئين آخرين ويلزم التسلسل وهو محال واما ان قلنا ان الذات والصفات بعد اشتراكهما في القدم
لا يتميز كل واحد منهما عن الاخر بجهة مخصوصة فيكون الذات والصفة مثلين فلما كانت الذات الها
وجب ان تكون الصفة الها فيكون هذا قولا بتعدد الالهة وايضا اذا كانت الذات والصفة متماثلين
لم يكن قيام احدهما بالاخر اولى من قيام الاخر به فيكون الذات صفة والصفة ذاتا والعلم قدرة و
القدرة علما وكل ذلك ممتنع ولما كان القول باثبات الصفة القديمة مفضيا الى ذلك الحكم وجب ان يكون
القول به محالا الشبهة الخامسة لو كان الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان علمه وقدرته وذاته
وحياته وجوده ذوات متغايرة فيكون هذا قولا بتعدد ذوات متغايرة وذلك كفر باجماع المسلمين الشبهة السادسة
ان الله تعالى كفر النصارى في قولهم لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فلا يخلو اما ان يقال انه
تعالى كفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلاثة قائمة بانفسها او لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة
والاول باطل لان النصارى لا يثبتون ذوات ثلاثة قائمة بانفسها ولما لم يقولوا بذلك استحال ان يكون
تكفيرهم لله تعالى بسبب ذلك ولما بطل القسم الاول تعين القسم الثاني وهو انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذاتا
موصوفة بصفات متباينة ولما كفر النصارى لاجل انهم اثبتوا صفات ثلاثة فمن اثبت الذات مع الصفات
الثمانية فقد اثبت تسعة اشياء فكان كفره اعظم من كفر النصارى بثلاث مرات فهذا مجموع شبه المعتزلة
في نفي مطلق الصفات اما شبهتهم في نفي صفة العلم خاصة فمن وجوه الشبهة الاولى لو كان عالما بالعلم لكان

واحدة

علمنا اذا تعلق بشيء فذلك الشيء يكون متعلق علم الله تعالى ومتعلق علمنا من وجه واحد وطريقة
وبكل علمين كذلك فهما مثلان فيلزم ان يكون علم الله تعالى وعلمنا مثلان فيلزم من حدوث علمنا
حدوث علم الله تعالى او من قدم علمه قدم علمنا ولما بطل الوجهان علمنا انه تعالى عالم لا بالعلم فيقع
هنا لا يلزم على نفي الصفات في الغائب لانا نقول الجواب عن هذا بين لنا ان العلمين متعلقان بمعلوم واحد
على وجه واحد على طريقة واحدة وهذا غير لازم في كونه تعالى عالما لان علمه تعالى متعلق بذلك المعلوم تعلق
العالمين لا تعلق المعلوم وعلمنا يتعلق به لا تعلق العالمين بل تعلق المعلوم وقد اختلف الطريقة اما اذا
كان تعالى عالما بالعلم تعلق علمه بذلك المعلوم تعلق المعلوم وتعلق علمنا به ايضا تعلق المعلوم وكان تعلق
كل واحد منهما به على طريقة واحدة يلزم التماثل اظهر الفرق الشبهة الثانية انه تعالى عالم بالمعلومات التي
لا نهاية لها فاما ان يعلم كل تلك المعلومات بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية والكل باطل
فبطل القول بكونه تعالى عالما بالعلم انما قلنا انه لا يجوز ان يعلم الكل بعلم واحد لوجوه الاول انه يمتنع ان يعلم
كونه تعالى عالما باحد المعلومين مع الذهول عن كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم جزما هو غير المعلوم الثاني
ان العلم المتعلق بالسواد مخالف للعلم المتعلق بالبياض في الشاهد فلو جاز تعلق العلم الواحد في الغائب
بالمعلومات الكثيرة لكان ذلك العلم الواحد في الغائب قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد واذا
جاز كون الشيء الواحد قائما مقام الاشياء المختلفة فلم لا يجوز قيام الصفة الواحدة مقام الصفات المختلفة
حتى يقال ذاته تعالى صفة واحدة تكون علما وقدرة وحيوة بل لم لا يجوز ان تكون ذاته قائمة مقام الذات و
مقام جملة الصفات وحينئذ يلزم نفي الصفات الثالث انه لو جاز تعلق العلم الواحد بمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين
اولى من تعلقه بثلثة او اربعة فيفضي ذلك الى تعلقه بمعلومات لا نهاية لها في الشاهد وذلك لا يمتنع فثبت
بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى عالما بكل المعلومات بعلم واحد وانما قلنا انه لا يجوز ان يعلم هذه المعلومات
بعلوم متناهية لان المتناهي اذا وزع على غير المتناهي يلزم ان يكون المعلوم بكل علم اشياء كثيرة
وقد بينا انه لا يجوز ان يعلم بالعلم الواحد اكثر من معلوم واحد وانما قلنا انه لا يجوز ان يعلم المعلومات
التي لا نهاية لها بعلوم لا نهاية لها لان وجود عدد لا نهاية له محال وذلك لان كل عدد موجود فهو
قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فكل عدد موجود فهو متناه فالعدد الذي لا نهاية
له يمتنع وجوده ولما كان كونه تعالى عالما بالعلم لا بد وان يكون على احد هذه الاقسام وثبت انها

باسرها



باسرها باطلة ثبت ان كونه تعالى عالما بالعلم محال الشبهة الثالثة لو كان عالما بالعلم لكان العالم بالعلم
ذلك العلم بنفس ذلك العلم او بعلم آخر والقسمان باطلان لان كون الشيء عالما بالشيء نسبة مخصوصة بين
العالم والمعلوم والنسبة لا تتحقق الا بين الشيئين فثبت ان العلم الواحد يمتنع ان يكون عالما بنفسه
والثاني ايضا باطل لانه ان افتقر في معرفة العلم الاول الى علم ثان لافتقر في معرفة العلم الثاني الى
علم ثالث ويلزم التسلسل وهو محال الشبهة الرابعة لو كان تعالى عالما بالعلم لكان ذا علم ولو كان ذا علم
لحصل فوق علمه علم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم وهذا محال فوجب ان لا يكون عالما بالعلم ولهم
شبهتهم على نفي صفة القدرة منها الشبهة الاولى ان القدرة في الشاهد مختلفة وهي مع اختلافها
مشتركة في انها لا تصلح لخلق الاجسام فهذا الحكم المشترك لا بد فيه من تعليله بوصف مشترك ولا مشترك
بينها الا كونها قدرا واذا كان كونها قدرا علة لان لا تكون صالحة لخلق الجسم وجب في كل ما كان قدرة
ان لا تكون صالحة لخلق الجسم فلو كان الله تعالى قادرا بالقدرة لوجب ان لا يقدر على خلق الجسم و
اللازم محال فالملزوم مثله قالوا وهذا الكلام لازم على اصول الاشعرية فانهم قالوا الجوهر
والعرض مشتركان في صحة الرؤية فلا بد من استناد هذا الحكم المشترك الى وصف مشترك ولا مشترك
بين الجوهر وبين العرض الا الوجود او الحدوث والحدوث لا يصلح لهذه العلية فبقي الوجود
والله تعالى موجود فوجب ان يصح رؤيته فكذا نقول ان القدر في الشاهد مشتركة في انها لا تصلح لخلق
الجسم فهذا الحكم المشترك لا بد فيه من تعليله بوصف مشترك والمشترك هنا كونها قدرا فوجب ان يكون
كونها قدرا علة لهذا الامتناع في كل ما كان قدرة الشبهة الثانية ان القدرة في الشاهد مع اختلافها
لا يصلح شيء منها لخلق الجسم فلو فرضنا قدرة في الغائب لكانت تلك القدرة اما ان تكون مثلا لهذه
القدرة الموجودة في الشاهد او مخالفة لها فان كانت تلك القدرة مثلا لهذه القدرة ثم ان هذه
القدر لا تصلح لخلق الجسم فوجب ان يقع في تلك القدرة الغائبة ان لا تصلح لخلق الجسم وان كانت تلك
القدرة مخالفة لهذه القدرة لم يكن مخالفتها لهذه القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض
فلما كانت هذه القدر مع ما بينها من المخالفة لا يصلح شيء منها لخلق الجسم فكذلك تلك القدرة الغائبة
وجب ان لا تصلح لخلق الجسم فهذه جملة شبههم التي تعلقوا بها في هذه المسألة والجواب عن الشبهة الاولى انه لا يجوز ان
تكون الصفة الحكمية لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فقولهم يلزم كون الذات قابلة وفاعلة

معا قلنا ولم قلتم ان ذلك ممتنع قوله لان الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد قلنا سيجي جواب شبهتكم في
هذه المسئلة انشاء الله تعالى والجواب عن الشبهة الثالثة للمعتزلة وهي قولهم عالمية الله تعالى واجبة والواجب
يستحيل تعليله فنقول الجواب عنه من وجوه احدها ان قولكم عالمية الله تعالى واجبة ان عنيتم به ان يكون
عالمية الله تعالى واجبة لذاته وليس ان يكون عالمية الله تعالى واجبة لوجوب اتصافه بالعلم واذا كان
كذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون عالمية الله تعالى لاجل وجوب اتصافه بالعلم لم يلزم من كون عالميته واجبة بهذا
التفسير استغناؤه عن العلم لان وجوب الشي بالشي لا يقتضي استغنائه عنه فاذن ان ادعيتم ان اصل
وجوب العالمية بهذا التفسير لا يقتضي امتناع تعليل العالمية بالعلم وان ادعيتم ان عالمية الله تعالى
واجبة لنفس الذات فلم انه لو ثبت لكم هذه المقدمة وجب القطع بامتناع تعليل العالمية بالعلم الا ان
قولكم عالميته واجبة لنفس الذات هو ادعاء نفس المطلوب ولا يمكن جعله مقدمة في اثبات المطلوب فثبت
ان هذه الشبهة مغالطة وثانيها ان هذه الشبهة متناقضة وذلك لانكم جعلتم كون العالمية واجبة علة
لان لا تكون معللة وكونها غير معللة عندكم امر واجب فاذا عللتم كونها غير معللة بكونها واجبة فقد
عللتم الحكم الواجب وذلك مناقض لكلامكم وثالثها انكم تقولون ان الله تعالى ممتاز عن خلقه بحالة توجب احوالا
اربعة وهي الموجودية والعالمية والحيية والقادرية فهذه الاحوال الاربعة واجبة الثبوت لله تعالى
ثم انكم عللتموها بالحالة الخامسة فقد بطل قولكم ان الواجب لا يجوز تعليله واما الجواب عن الشبهة الرابعة للمعتزلة
وهي قولهم لو كان عالما بالعلم لافتقر في معرفة الاشياء الى ذلك العلم فنقول ان اردتم بالاحتياج
هو انه يفتقر في حصول تلك التعلقات التي هي المسماة بالشعور والعلم الى شي اخر فنحن لا نقول بذلك
بل نقول الموجب لتلك التعلقات هو نفس الذات وعلى هذا التقدير لا يلزم تحقق الحاجة واما على
قول من يثبت امورا ثلاثة الذات والمعنى والتعلقات فجوابهم لا يجوزون ان تكون الذات موجبة للمعنى و
المعنى يكون موجبا للتعلقات فتكون الذات موجبة لما يوجب التعلقات وان اردتم بالحاجة هذا
المعنى فلم قلتم ان ذلك ممتنع فان النزاع ليس الا فيه وان اردتم بالحاجة شيئا اخر فبينوه والجواب
عن الشبهة الخامسة وهي قولهم حلول الشي في الشي عبارة عن حصول الحال في الحيز تبعا لحصول محله فيه فنقول
هذا التفسير باطل ويدل عليه وجهان الاول ان كون الجسم حاصلا في الحيز هو المسمى بالكائنية وهي صفة حالة في
الجسم قائمة به فلو كان الحلول عبارة عما ذكرتم لزم ان يكون هذه الكائنية حاصلة في الحيز تبعا لحصول

ذلك



ذلك الجسم فيه فيكون كون الجسم موصوفا بكونه حاصلا في هذا الحيز مشروطا بحصول الكائنية في
هذا الحيز ثم الكلام في ذلك الحصول كالكلام في الاول فيلزم ان يكون الجسم حاصلا في ذلك الحيز مرارا
لا نهاية لها وهذا محال والثاني ان ذلك ممتنع فثبت ان كونه حاصلا في ذلك الحيز صفة قائمة به وحالة فيه
فثبت ان ما ذكرتم من تفسير القيام والحلول غير حاصل فيه فثبت ان تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم
باطل وثانيها انكم لا تنكرون ان ذات الله تعالى موصوفة بالاحوال او بالاحكام فقد عقلتم كون
الشي موصوفا وصفة بدون ما ذكرتم من التفسير فكان ما ذكرتم باطلا واذا عرفت هذا فنقول الذات
والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما فيحصل للقابل لكل اعتبار منهما بان يكون موصوفا والاخر صفة اولى
السكون ان كان المراد انا لا نعرف ما به حصلت تلك الاولوية فهذا مسلم لكن لا يلزم من عدم علمنا بها
عدمها في نفسه وان اردتم به عدم الاولوية في نفس الامر فهذا ممنوع لان الذات والصفة لما كانا
مختلفين في الماهية فلم لا يحصل هذه الاولوية لتلك الماهية وان كنا لا نعرف ما لاجله حصلت هذه
الاولوية فسقط هذا الكلام بالكلية والجواب عن شبهتهم الخامسة انا لا نسلم ان القدم امر ثبوتي قوله
القدم عبارة عن نفي العدم السابق قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن نفي كون الشي مسبوقا بذلك
العدم وكونه مسبوقا بالعدم امر وجودي لا عدمي بل كان كونه مسبوقا بالعدم امرا وجوديا زائدا
لكان ذلك الزائد اما ان يكون قديما فيلزم ان تكون الذات محدثة والصفة قديمة وهو محال او
يكون محدثا فيكون مسبوقا بالعدم فتلك المسبوقية زائدة عليه ولزم التسلسل لانا نقول هذا معارض
بوجه اخر وهو ان مسبوقية وجوده بالعدم صفة من صفات وجوده ونحن نورد ايضا عليكم التقسيم في
هذه الصفة وهي نفس العدم الثالث فوجب ان تكون هذه المسبوقية صفة ثبوتية سلمنا ان القدم
امر ثبوتي فلم لا يجوز ان يقال الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما الا انهما اشتركا في
هذا القدم والاشياء المختلفة لا يبعد في العقل اشتراكها في لازم واحد والذي يحقق ما ذكرنا
ان الحوادث مختلفة في الماهيات ومشتركة في كونها حادثة فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في القدم ايضا
والجواب عن شبهتهم السادسة ان اصحابنا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره واستدلوا على
ذلك وهذا البحث لفظي فانا نقول ان عنيتم بالغيرين اشياء مستقلة بالذات والحقيقة فلا نسلم ان
الذات والصفة غيران بهذا التفسير وان عنيتم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين او كان

احدهما صفة للآخر والآخر موصوفا به ثم قلتم ان اثبات شيئين متغايرين قديمين هذا التثنية بعد
كان النزاع ما وقع الا في الجواب عن شبهتهم ان الله تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا صفات
ثلثة هي في الحقيقة ذوات لانا نرى انهم جوزوا انتقال اقنوم الكلمة من ذات الله تعالى الى بدن عيسى عم
والشيء الذي يكون مستقلا بالانتقال عن ذات الله تعالى الى ذات اخرى يكون مستقلا بنفسه قائما
بذاته فهم وان سموها صفات الا انهم في الحقيقة يكونها ذوات ومن اثبت كثرة في الذوات
المستقلة بانفسها فلاشك في كفره ثم قلتم ان من اثبت الكثرة في الصفات لزمه الكفر واما الشبهة
التي تمسكوا بها في نفي علم الله تعالى فنقول اما الشبهة آ فالجواب عنها من وجوه آ لم لا يجوز ان يقال
العلمان المتعلقان بمعلوم واحد في وجه واحد على طريقة واحدة فانهما متساويان في هذا التعلق وهذا
التعلق من لوازمهما وقد ثبت ان الاشياء المختلفة في الماهية لا يمتنع في العقل اشتراكها في لازم واحد
واذا كان كذلك لم يلزم من استواء العلمين في هذا القدر تماثلهما فان قالوا فاذا لم يلزم من هذا
القدر تماثل العلمين فبأي طريق عرفتم تماثل العلمين في الشاهد فنقول قد بينا ان هذا القدر
لا يقتضي الجزم بالتماثل فان لم يحصل في الشاهد الا هذا الطريق وجب ان لا نقطع ايضا في الشاهد
بالتماثل بل نتوقف فيه فان حصل طريق آخر سوى هذا الطريق قطعنا به وهذا هو الجواب القاطع
ب لم لا يجوز ان يقال العلم في الشاهد غير متعلق بالمعلوم انما المتعلق بالمعلوم هو العالمية فاذا
لم يكن العلم متعلقا بالمعلوم بطل قولهم العلمان تعلقا بمعلوم واحد في وجه واحد على طريقة واحدة
فوجب القول بكونهما متماثلين ج ان ما ذكرتموه في العلمين لزمكم في العالميتين فان عالمية زيد
وعالميتنا قد تعلقتا بالمعلوم الواحد من الوجه الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم ان يكون
عالمية الله تعالى مثلا لعالمية واحد منا ويلزمهم المحالات المذكورة د هب انه يلزم ان يكون علم الله
تعالى مثلا لعلم الواحد منا ان لم يلزم من هذا القدر استواؤهما في الحدوث والقدم لان الذات
في الشاهد والغائب لها حقيقة واحدة ومفهوم واحد ان الوجود في الشاهد متجدد وفي الغائب دائم
فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في العلوم واما الشبهة ب وهي قولهم اما ان يعلم المعلومات التي لا نهاية
لها بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية فنقول هذه الشبهة بتمامها واردة عليكم في
العالمية وكل ما تقولونه في العالمية نقوله في العلم ثم نقول لم لا يجوز ان يعلم بالعلم الواحد جميع

المعلومات وما ذكرتموه من الوجوه في بيان انه لا يجوز ان يعلم بالعلم الواحد الا معلوما واحدا فهو
معارض بدليل آخر وهو ان العلم المتعلق بكون السواد ضد البياض مثلا لا بد وان يكون ذلك
العلم بعينه متعلقا بالسواد والبياض لانه اذا لم يكن ذلك العلم متعلقا بالسواد والبياض
فلا يكون متعلقا بالمضادة بين السواد والبياض بل اقصى ما في الباب ان يكون متعلقا
بالمضادة ونحن لا نلزم الكلام في العلم المتعلق بالمضادة وانما نلزم الكلام في العلم المتعلق بمضادة
السواد والبياض لا يقال هب انه حصل من هذا الدليل ان كل معلومين يمتنع ان يعلم احدهما مع الذهول عن
الآخر فانه يجوز ان يعلما بعلم واحد لانا نقول لم لا يجوز ان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض
متعلق بالسواد والبياض معا ولا شك ان السواد يجوز ان يعلم حال الذهول عن البياض فهاهنا
السواد والبياض معلومين بهذا العلم الواحد مع ان المعلومين الذين يجوز ان يعلم احدهما مع
الذهول عن الآخر فانه لا يمتنع ان يعلما معا بعلم واحد فثبت بهذا الدليل انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد
بالمعلومات الكثيرة واما الشبهة ج وهي قولهم اما ان يعلم الله بنفسه او بعلم آخر فنقول هذا وارد
عليكم في العالمية سواء بسواء وايضا فلم لا يجوز ان يكون العلم يتعلق بنفسه ثم يتعلق ثانيا بذلك التعلق
فيكون هناك تعلقات مترتبة ولا يلزم من التزام مثل هذا الكلام في العالمية واما الشبهة د
وهي المعتمد في قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فجوابه انه معارض بالآيات الدالة على اثبات العلم
وهي قوله تعالى انزله بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه ان الله عنده علم الساعة واما الشبهة التي تمسكوا
بها في نفي قدرة الله تعالى فنقول اما الجواب عن الشبهة آ فهو انه لا نزاع في ان القدرة التي في العبد
لا تصلح لخلق الاجسام ولا نزاع في انه لا بد من تعليل هذا الحكم لكن لم لا يجوز تعليل هذا الحكم
بخصوص ماهية كل واحدة من تلك القدر اقصى ما في الباب انه يلزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل
المختلفة الا ان هذا عندكم غير ممتنع وهذا هو الحق لما بينا ان الاشياء المختلفة في الماهية لا يمتنع
اشتراكها في بعض اللوازم سلمنا انه لا بد من تعليل هذه الاحكام المتساوية بوصف واحد مشترك بينها
فلم قلتم انه لا مشترك بينها الا كونها قدرا ولم لا يجوز ان يقال هذه القدر مشتركة في وصف لاجل ذلك
الوصف يمتنع خلق الجسم بها الا ان ذلك الوصف لا يندرج فيه القدرة القديمة ويندرج فيه جميع هذه
القدر الحادثة اقصى ما في الباب انا لا نعرف ذلك الوصف ولكن انا لا نسلم ان عدم العلم بوجود

فهذا هو جملة الدليل الذي تمسك به اصحابنا في جواز الرؤية فان صح هذا الدليل لزمكم القطع بجواز
الرؤية على الله تعالى وانتم لا تقولون به والجواب عن شبهتهم انه لم لا يجوز ان يقال ان تلك القدرة القديمة
مخالفة لهذه القدرة التي في الشاهد فلم قلتم ان مخالفة تلك القدرة لهذه القدرة اعظم من مخالفة بعضها
لبعض قلنا هذا في غاية الركاكة لاحتمال ان تلك القدرة القديمة لها خصوصية لا توجد تلك الخصوصية
في شيء من القدر الموجودة في الشاهد فلا جرم كانت تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام ولم يكن
غيرها صالحا لهذا المعنى ومع قيام هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم والله اعلم **المسئلة ع** في كونه تعالى
سميعا بصيرا وهو مرتب على فصلين **الفصل آ** في شرح حقيقة الابصار والسماع اما الابصار فنقول انا
اذا نظرنا الى وجه زيد نظرا بالاستقصاء ثم غمضنا العين فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة
علما جليا خاليا عن الريب والشبهة فاذا فتحنا العين مرة اخرى ونظرنا اليه علمنا بالضرورة حصول
تفرقة بين الحالتين فهذه الحالة الزائدة الحاصلة عند النظر الى ذلك المرئي امر مغاير للعلم
الذي كان حاصلا حال تغميض العين فهذا المغاير هو الابصار فثبت ان الابصار امر مغاير للعلم
قالت الفلاسفة لم لا يجوز ان يرجع التفاوت الى ان الحدقة تاثرت من المحسوس حال النظر اليه
والذي يدل على حصول هذا التاثر وجوه آ ان من نظر الى قرص الشمس نظرا شديدا بالاستقصاء ثم
غمض عينيه فانه يتخيل كان قرص الشمس حاضرة في خياله ولو اراد ان يدفع ذلك الخيال عجز عنه
وهذا يدل على ان الحدقة قد تاثرت عن المحسوس ب ان من نظر الى روض خضر نظرا بالاستقصاء
ثم ... بصره الى ... ثم حرك حدقته الى شيء ابيض اللون فانه لا يراه ابيض بل يرى لونه ممزوجا
من البياض والخضرة وما ذلك الا لان اثر الخضرة بقي في حدقته فلما حرك الحدقة الى الشيء الابيض
امتزجت الخضرة الباقية في حدقته بذلك البياض فاحس بذلك اللون على وصف الامتزاج ج ان من
نظر الى الجسم القوي [illegible] وهذا يدل على ان الحس يقبل الاثر من المحسوس
اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون التفاوت الحاصل بين ما اذا نظرنا الى الشيء وبين ما
غمضنا العين هو كون الحس متاثرا من المحسوس وعلى هذا التقدير وجب ان يمتنع الابصار على الله تعالى
لان الابصار لما كان عبارة عن هذا التاثر وهذا التاثر من صفات الاجسام والله تعالى ليس
بجسم وجب ان يكون الابصار ممتنعا على الله تعالى اجاب المتكلمون عنه بان الابصار ليس معناه هذا التاثر

فقط



فقط وذلك لانا اذا فتحنا العين راينا نصف كرة العالم ... مع حصول هذه الصورة العظيمة في
الجسم الصغير ومن المعلوم ان موضع التاثر ليس الا نقطة الناظر فعلمنا ان الابصار حالة
مغايرة للعلم ومغايرة ايضا لهذا التاثر قالت الفلاسفة هب ان الابصار حالة مغايرة لهذا
التاثر لكن لم لا يجوز ان تكون تلك الحالة مشروطة بحصول هذا التاثر فاذا كان الشرط ممتنع
الحصول في حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك اجاب المتكلمون بانه لما ثبت ان الابصار حالة
مغايرة لهذا التاثر فنحن انما نعول في اثبات هذه الحالة لله تعالى على الدلائل السمعية فان
ظواهرها دالة على كونه تعالى سميعا بصيرا فوجب التمسك بظواهرها الا اذا اقام الخصم دليلا على
ان الابصار مشروط بهذا التاثر ولما كان هذا الشرط ممتنع الثبوت في حق الله تعالى كان المشروط ايضا
كذلك لكن هذا اشارة الى المعارضة من ادعاه فعليه البيان فهذا هو الكلام في الابصار واما الكلام
في السماع فنقول قالت الفلاسفة انه اذا حصل قرع او قلع حصل بسببهما تموج في الهواء وذلك التموج
سبب لحدوث الصوت فاذا وصل اثر ذلك التموج الى سطح الصماخ احست القوة السامعة بذلك
الاثر فذلك الاحساس هو السمع والمسموع في الحقيقة هو ذلك الاثر الواصل الى الصماخ قال المتكلمون
هذا الكلام باطل لان القوة السامعة لو كانت لا تحس الا بما يصل الى سطح الصماخ لما كانت
تميز بقوتها السامعة ان سمع هذا الصوت من هذا الجانب او من ذلك الجانب لانه اذا كان لا تحس
الا بما وصل اليه وجب ان لا يحس بتلك الجوانب التي منها وصل ذلك الاثر كما ان القوة اللامسة
الذائقة لما كانت لا تدرك الا ما يصل اليها لا جرم لا تدرك الجهة التي وصل منها المحسوس اليها
ولما كانت القوة السامعة تميز جهة عن جهة علمنا انها تدرك الاصوات حيث توجد الاصوات
فهذا هو الكلام المختصر في حقيقة السمع والبصر **الفصل ب** في بيان انه سبحانه وتعالى موصوف بالسمع
والبصر والدليل عليه هو ان السمع والبصر من صفات الكمال وعدمهما من صفات النقص والنص
وارد باثباتهما لله تعالى قال تعالى انني معكما اسمع وارى وقال ابرهيم لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر وقال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار واذا كانت النصوص الكثيرة واردة وجب
اثباتهما لله تعالى الا ان يقيم الخصم دلالة على ان ثبوتهما يتوقف على شرط ممتنع الثبوت في
حق الله تعالى فوجب المصير الى الدليل الا انه اشارة الى المعارضة من ادعاها كان عليه البيان

هذا هو الذي نعول عليه في هذا الباب واحتج جمهور الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي فانه يصح ان
يكون موصوفا بالسمع والبصر وكل من صح ان يكون موصوفا بصفة وجب ان يكون موصوفا بتلك الصفة
او بضدها لكن ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى فثبت انه لا بد وان يكون الباري تعالى موصوفا بالسمع و
البصر او بالصمم والعمى وهذان الوصفان من باب النقائص والآفات وهي على الله تعالى محال فامتنع
كونه تعالى موصوفا باضداد السمع والبصر فهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات يجب تقريرها
اما المقدمة الاولى وهي قوله كل حي يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر فنقول الدليل كل حي في الشاهد
يصح ان يكون موصوفا بالجهل والقدرة والشهوة والنفرة والالم واللذة ثم انه تعالى حي مع انه يمتنع عليه
شيء من ذلك فعلمنا انه لا يلزم من كونه حيا ان يصح عليه كل ما يصح على سائر الاحياء وتحقيق القول فيه
ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات وحيوته تعالى مخالفة لسائر الاحياء واذا كان كذلك فلم يلزم من
صحة السمع والبصر على سائر الاحياء صحتهما على ذاته وعلى حيوته واتفق تقدير ان لا يكون ذاته المخصوصة
وحيوته المخصوصة منافية للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يفتقر ثبوتهما الى شرط ممتنع الحصول لهذا الذات فاذا
كان هذا الشرط ممتنع الحصول في حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك وهذه الاحتمالات قائمة في قولهم
انه تعالى يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر واما المقدمة الثانية وهي قولهم كل من صح اتصافه بصفة فانه
لا بد وان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها فنقول ان اردتم بضد الصفة عدم الصفة كان معنى
ان كل من صح اتصافه بصفة فاما ان يكون موصوفا بها واما ان لا يكون وهذا حق لكن لم قلتم ان عدم
اتصافه بهذه الصفة نقص فان هذا عين النزاع فلا يمكن جعله مقدمة في اثبات المتنازع وان اردتم بضد
الصفة معنى موجودا منافيا لتلك الصفة على مثال المنافاة الحاصلة بين السواد والبياض فلم قلتم ان
السمع والبصر ضد بهذا المعنى ثم لم لا يجوز ان يقال العمى عبارة عن عدم البصر عما من شانه ان يبصر والصمم
عبارة عن عدم السمع عما من شانه ان يسمع فانتم في هذا المقام تحتاجون الى بيان ان الصمم والعمى صفتان
وجوديتان تضادان السمع والبصر والفلاسفة ينازعون فيه اشد المنازعة فانهم يقولون تقابل البصر و
العمى وتقابل السمع والصمم تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد وقولهم قال الدليل جعل العمى عرضا
او الجهل الحكم ظاهر انطلاقه لا بد ان اريد بعدم هذه الاولوية عدمها في ذاتها فنحن ادعينا ان هذا
ثم الا ان هذا لا يمنع الا ان يتوقف فيه ولا يقطع على اصل المقاصد وان اريد بعدم الاولوية عدمها في نفس

الامر وفي الحقيقة فهذا لم نعلم ان هذه الاولوية حاصلة في نفس الامر وان كنا لا نعرف كيفية تلك الاولوية
واما المقدمة الثالثة وهي ان يتقدر ان يكون العمى والبصر متقابلين تقابل التضاد فلم قلتم ان كل ذات
يكون قابلة للضدين بهذا التفسير فانه لا بد وان يكون موصوفا باحدهما ولم لا يجوز ان يقال انه قد
يكون خاليا عنهما فهم يطالبون باقامة الدلالة على اثبات هذه المقدمة ثم انا ننقض هذه المقدمة
بان الهواء خال عن جميع الالوان وعن جميع الطعوم والروائح ولا يكون مرئيا لانتفاء الالوان كلها عنه
فبطلت هذه المقدمة واما المقدمة الرابعة وهي قولهم انه لا يمكن اتصافه تعالى بالعمى والصمم
لان ذلك من صفات النقص وصفات النقص على الله تعالى محال ثم انهم عولوا في تقرير انه تعالى منزه عن النقائص
على الاجماع ثم انهم يثبتون كون الاجماع حجة بظواهر الآيات والاحاديث فصارت هذه الدلالة في
بالآخرة سمعية ثم انا نعترف ان الظواهر الدالة على كونه سميعا بصيرا اقوى من الظواهر الدالة على كون الاجماع
حجة واكثر واذا كان الامر كذلك فبان ان نتمسك في اثبات كونه تعالى سميعا بصيرا بهذه الظواهر اولى
وخلوص عن انفسنا الالتزام بتقرير هذه المقدمات الخفية المظلمة كان اولى فهذا ما نقوله في هذا
الباب واحتج المنكرون لكونه تعالى سميعا بصيرا بوجوه الشبهة الاولى لو كان الله تعالى سميعا بصيرا لكان
سمعه وبصره اما ان يكون قديما او محدثا والقسمان باطلان فبطل القول بكونه سميعا بصيرا انما قلنا
انه لا يجوز ان يكون قديما لان العالم كان معدوما في الازل ورؤية المعدوم وسمع المعدوم محال فان
التزم جاهل ان يكون المعدوم مرئيا ومسموعا فنقول انه راى العالم وقت عدمه معدوما او راه
موجودا لكان ذلك غلطا وجهلا وهو على الله تعالى محال ثم اذا وجد العالم فلا بد وان يراه موجودا او
الآن فيحدث اختلاف وعلى هذا التقدير فيلزم التغير والتجدد واما انا قلنا انه لا يجوز ان يكون سمعه
وبصره محدثا لانه لو كان كذلك لصار محلا للحوادث وهو محال الشبهة الثانية السمع والبصر لا يحصلان الا
بتأثير الحاسة وذلك من صفات الاجسام وهو على الله تعالى محال والجواب عن الشبهة الاولى ان السمع والبصر
صفتان مستعدتان لادراك المسموعات والمبصرات عند وجودها فالتغير يقع في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر
ولقائل ان يقول الذات كون السمع والبصر مدركين للمسموع والمبصر موقوف على حضور المسموع والمبصر فحينئذ
الادراك الذي هو موقوف على حضور المسموع والمبصر مغاير لتلك الصفة التي هي غير موقوفة على حضور
المسموع والمبصر فيلزم ان يكون كونه تعالى مدركا للمسموعات والمبصرات صفة متجددة والجواب عن

الثالث انكم ما ذكرتم دليلا على ان الابصار والسماع مشروطا بحصول اثار في الحاسة فلم لا يجوز ان يقال هذه
ان الابصار والسماع لا يحصلان الا عند هذا التأثر ولكن بمجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط بدليل
ان الحيوة والقدرة لا يحصلان الا عند المزاج ثم انا بينا في مسألة تجانس القطع بكونه تعالى منزها عن
الجسمية والمزاج فعلمنا ان مجرد المقارنة لا يدل على الاشتراط والله اعلم المسألة ٢ في كونه تعالى
متكلما والكلام في هذا الباب مرتب على فصلين الفصل ١ في حقيقة الكلام اعلم ان الانسان اذا اراد ان يستعمل
استدعى الماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل وماهية ذلك
الطلب مغايرة لذلك اللفظ ويدل عليه وجوه ١ ان ماهية هذا الطلب لا تتبدل باختلاف الامكنة والازمنة
والالفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الازمنة والامكنة ٢ ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة
ان قول القائل افعل دليل على ذلك الطلب القائم بالقلب والاستدلال بالدليل مغاير للمدلول ٣ ان
جميع العقلاء يعلمون بالضرورة ان قول القائل افعل انما يكون طلبا وامرا عند اصطلاح الناس على هذا
الوضع واما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا فانه امر ذاتي حقيقي لا يحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح
٤ هو انهم قالوا ان قولنا ضرب يضرب اخبار وقولنا اضرب لا تضرب امر ونهي ولو ان الواضعين قلبوا
الامر وقالوا ان قولنا ضرب يضرب امر ونهي وقولنا اضرب لا تضرب اخبار لكان ذلك ممكنا جائزا
اما ان قالوا بان حقيقة الطلب يمكن ان ينقلب خبرا او حقيقة الخبر يمكن ان ينقلب طلبا لكان ذلك محالا
فهذه الوجوه الظاهرة دالة على ان حقيقة الطلب وحقيقة الامر مغاير لهذه الالفاظ ولهذه العبارات
بل هذه الالفاظ والعبارات دالة عليها معرفة لها اذا عرفت هذا فنقول ان ماهية هذا الطلب وماهية
الحكم الذهني الذي يسمى بالخبر فنقول هذا الطلب اما ان يكون هو الارادة واما ان يكون مغايرا للارادة
والاول باطل فتعين ٢ وهو المطلوب وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون عبارة عن الارادة لوجوه الحجة ١ انه
لا نزاع انه تعالى امر بالايمان من علم انه لا يؤمن ويمتنع ان يقال انه مريد للايمان منه لانه تعالى عالم بان
خلاف المعلوم ممتنع الوقوع وكل ما كان ممتنع الوقوع لا يكون مراد الوقوع فلما تحقق الامر والطلب
مع عدم الارادة علمنا ان ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية هذه الارادة وهذه النكتة هي التي ذكرناها المعتمدة
في اثبات هذا المطلوب الحجة ٢ انه قد يوجد الامر بدون الارادة وقد يوجد الارادة بدون الامر
اما انه قد يوجد الامر بدون الارادة ففي صور احدها ان السلطان اذا امر زيدا بان يأمر عمرا بشيء فقد



يكون زيد كارها لصدور ذلك الفعل من عمرو الا انه يأمره لاجل ان السلطان امره بذلك فههنا الامر
الامر حاصل والارادة غير حاصلة وثانيها ما ذكره اصحابنا من ان الرجل اذا امر عبده فشكى العبد
ذلك الى السلطان فقال السلطان ضربت عبدك هذا لانه لا يطيعني ثم لاجل ارادة اظهار عذره
قال للعبد افعل كذا وكذا فالامر قد حصل ههنا مع انه لا يريد اقدامه على ذلك الفعل لانه لو اقدم
عليه لما تمهد عذره عند السلطان وثالثها انه تعالى لما امر ابا جهل وابا لهب بالايمان فان من حكى
فالنبي ص ما كان يريد الايمان منهما لان من لوازم صدور الايمان منهما حصول الكذب في كلام الله تعالى
ومريد الشيء مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته فثبت انه ص ما كان يريد الايمان منهما وكان يأمرهما
بالايمان فعلمنا ان الامر قد يحصل بدون الارادة واما ان الارادة قد تحصل بدون الامر فظاهر فان
الانسان قد يريد شيئا بذلك ويقول لا اريد منك ان تفعل هذا الا اني لا آمرك به فثبت بهذه الوجوه
ان هذا الطلب القائم بالنفس والاقتضاء الموجود في القلب امر مغاير للارادة واما الخبر الذهني فنقول
لا شك ان قولنا باللسان قام زيد وضرب عمرو يدل على حكم ذهني واسناد عقلي فهذا الحكم الذهني و
الاسناد العقلي ظاهر انه ليس من جنس القدرة والارادة انما يبقى فيه الاشتباه ان يقال ان هذا الحكم
الذهني هو الاعتقاد او العلم فاذا اثبتنا بالبرهان انه ليس الامر كذلك ظهر ان الخبر القائم بالنفس
معنى مغاير للعلوم والاعتقادات ومغاير للقدرة والارادة وذلك هو المراد من الخبر القائم بالنفس
وانما قلنا ان هذا الحكم الذهني ليس من جنس العلوم والاعتقادات وذلك لاني حال ما اكون عالما
بان العالم ليس بقديم يمكنني ان اقول في الذهن العالم قديم وذلك لان الذهن كما يمكنه تركيب
القضايا الصادقة فكذلك يمكنه ايضا تركيب القضايا الكاذبة والقضايا الكاذبة الذهنية يكون
ذلك الحكم الكاذب حاصلا في الذهن والعلم بها والاعتقاد فيها غير حاصل لان الكلام في القضايا
الكاذبة التي يكون كذبها معلوما فههنا حصل الحكم الذهني ولم يحصل العلم والاعتقاد فهذا يدل
قطعا على ان الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد فان قيل هذا الحكم الذهني عبارة عن فرض
يفرضه الذهن وتقدير يقدره قلنا هب ان الامر على ما قلتم الا ان هذا الفرض وهذا التقدير
ليس من باب العلوم والاعتقادات ولا من باب القدر والارادات فكان معنى مغايرا لها وهو المطلوب
وذلك لا نختلف بان نسميه فرضا وتقديرا او لا نسميه بذلك فثبت بما ذكرنا ان الطلب الذهني

مغاير للارادة وان الحكم الذهني مغاير للعلم وللاعتقاد وحينئذ انتفع هذا التقدير والتحقيق
لا محض تقديرنا المسألة الثالثة في اثبات كونه تعالى متكلما اعلم ان الامة متفقة على اطلاق لفظ المتكلم
على الله تعالى الا ان هذا الاتفاق ليس الا في اللفظ واما المعنى فهو مختلف فيه اما المعتزلة فقالوا
الانسان لا يمكنه ان يعيش وحده بل لا بد ان يشتغل كل واحد باعانة الآخر ليحصل لكل واحد منهم مقصوده
بالتمام وما لم يعرف كل واحد منهم ما في قلب الآخر من جهات الحاجات لا يمكنه الاشتغال باعانته فلا جرم
لا بد ان الحاضر يعرف به غيره ما في قلبه من فنون الحاجات فاصطلحوا على جعل هذه الاصوات المقطعة
بهذه التقطيعات المخصوصة معرفة لما في قلوبهم من الاحوال حتى كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق
من الاشارة وتصفيق اليد والكتبة الا ان هذا الطريق كان اسهل واتم فلهذا اعرفوا هذا الطريق اذا ثبت هذا فنقول انه
تعالى اذا اراد شيئا او كره شيئا خلق هذه الاصوات المخصوصة في جسم من الاجسام لتدل هذه الاصوات
على كونه تعالى مريدا لذلك الشيء المعين او كارها له او كونه حاكما به بالنفي او بالاثبات فهذا هو المراد
من كونه تعالى متكلما وذهب اصحابنا فيه وقالوا انه يمتنع ان يكون متكلما بكلام قائم بالغير كما
انه يمتنع ان يكون متحركا بحركة قائمة بالغير وساكنا بسكون قائم بالغير وعندي ان هذه المنازعة
ضعيفة لان هذه المنازعة اما ان تكون في المعنى او في اللفظ اما المعنى فههنا شيئان احدهما وهو انه
تعالى قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة في جسم جمادي او نباتي وهذا لا
يمكن النزاع فيه لان خلق هذه الاصوات والحروف في الجسم الجمادي او الحيواني ممكن والله تعالى قادر
على كل الممكنات وثانيهما انه جعل تلك الاصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها
لبعضها وهذا ايضا غير ممتنع واذا سلم هذان المقامان من الخصم فقد سلمنا لهم كونه تعالى متكلما بالمعنى
الذي ارادوه واما المنازعة في اللفظ فهو ان من فعل هذه الاصوات المخصوصة وهذه الحروف المذكورة في
جسم آخر هل يجوز ان يعرف غيره ما يريده او يكرهه هل يسمى متكلما في اللغة ام لا ومعلوم ان هذا البحث
لغوي محض وليس للمعنى تعلق به البتة فثبت بما ذكرنا ان كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي تقوله المعتزلة فهما
نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه انما الخلاف بيننا وبينهم في انا نثبت شيئا آخر وراء
ذلك وهم ينكرونه وسنذكر ان ذلك الشيء ما هو واما الكرامية فهم يقولون ان الله تعالى يخلق الحروف
والاصوات في ذاته وهذا يرجع الى انه تعالى هل يجوز ان يكون محلا للحوادث ام لا واما اصحابنا فقد





قالوا ثبت ان الكلام القائم بالنفس معنى مغاير للقدرة والارادات والعلوم والاعتقادات ثم قالوا ان
الباري تعالى موصوف بهذا المعنى وبرهنوا على ان هذا المعنى قديم وبرهنوا على انه معنى واحد وهو مع كونه
واحدا امر ونهي وخبر واستخبار ونداء والمعتزلة والكرامية ينازعون اصحابنا في كل واحد من هذه
المواضع الاربعة فاولا ينكرون اثبات معنى مغاير للارادة وللاعتقادات وبتقدير تسليمه فينكرون
كونه تعالى موصوفا به وبتقدير تسليمه ينكرون كونه قديما وبتقدير تسليمه ينكرون كونه واحدا فهذا تلخيص
محل النزاع في هذا الباب واما المقام الاول وهو اثبات ان كلام النفس امر مغاير للاعتقادات وللارادات
فقد تقدم تقريره على احسن الوجوه واما المقام الثاني وهو ان الباري تعالى موصوف بكلام النفس فالذي
يدل عليه ما ثبت عندنا بالتواتر الظاهر من جميع الانبياء والرسل عليهم السلام انه تعالى امر عباده بكذا او
نهاهم عن كذا او اخبرهم بكذا ولما ثبت بالمعجزات صدق الانبياء والرسل عليهم السلام وجب القطع بكونه
تعالى آمرا وناهيا ومخبرا واذا ثبت هذا الامر والنهي والخبر فنقول هذا الامر والنهي والخبر اما ان
يكون من باب الالفاظ والعبارات واما ان يكون من باب الحقائق والمعاني فان كان الاول فتلك
الالفاظ والعبارات لا بد وان تكون دالة على المعاني والمدلولات ثم مدلولات هذه العبارات في
حق الله تعالى اما ان يكون هو الارادات والاعتقادات واما ان يكون معنى مغايرا لها لا جائز ان
تكون تلك المعاني هي الارادات والاعتقادات لانا بينا ان الامر قد يوجد بدون الارادة و
الخبر قد يوجد بدون الاعتقاد فثبت ان مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى حاصل وراء
الاعتقادات والارادات فثبت انه موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله افعل وهو مغاير للارادة وثبت
وانه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله الخبر عنه وهو مغاير للعلم ونحن نسمي ذلك المعنى بالامر الحقيقي
والخبر الحقيقي وهو المطلوب فان قيل كيف يمكنكم ان تستدلوا بنبوة الانبياء والرسل عليهم السلام على كونه
تعالى متكلما مع ان نبوة الانبياء لا يمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما قلنا لا نسلم ان العلم بصحة
نبوة الانبياء عليهم السلام موقوف على العلم بكونه تعالى متكلما وذلك لانه لما ظهرت المعجزات على وفق دعواهم
ثبت كونهم صادقين سواء علمنا كونه تعالى متكلما او لم نعلم ذلك واما المقام الثالث وهو انا نقول ان
هذه الصفة قديمة فنقول لو كانت محدثة لكانت اما قائمة به او بغيره او لا في محل فان كان قائمة به كان
تعالى محلا للحوادث وهو محال وان لم يكن قائما به بل كان قائما بغيره وهو محال لانا بينا ان الكلام

صفة الله تعالى وصفة ومن المحال ان يحصل صفة الشيء صفة لا فيه بل في غيره والذي يقوله المعتزلة من انه يجوز
ان يكون كلامه قائما بغيره فليس من هذا الباب في ذلك لانهم فسروا الكلام القائم بغيره بانه يخلق اصواتا
وحروفا دالة بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها وهذا غير ممتنع لكننا
اما نحن في هذا المقام بينا انه لو خلق الفاظا دالة على الطلب والفاظا دالة على الحكم والاسناد
فلا بد لتلك الالفاظ من مدلولات ومفهومات وبينا ان الالفاظ الدالة على الطلب لا يمكن ان يكون
مدلولها الارادة والالفاظ الدالة على الخبر لا يمكن ان يكون مدلولها العلم فلا بد من صفات اخر قائمة
بذات الله تعالى تكون تلك الصفة مدلولة للالفاظ الدالة على الطلب والالفاظ الدالة على الخبر ثم تلك
المدلولات يمتنع كونها بائنة عن ذات الله تعالى بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى فالذي يقوله المعتزلة
من انه يجوز ان يكون الحي متكلما بكلام قائم بالغير حق وصدق والذي يقوله اصحابنا من انه يمتنع ان
يكون الحي متكلما بكلام قائم بالغير حق وصدق الا ان الكلام الذي يشير اليه المعتزلة معنى والكلام الذي
يشير اليه اصحابنا معنى اخر والفريقان لما لم يشتغلوا بتنقيح محل النزاع لا جرم خبطوا في هذه المباحث و
المطالب ولما المقام عم وهو ان كلام الله تعالى واحد مع كونه واحدا هو امر ونهي وخبر فتحقيق الكلام فيه
الخبر والامر وهو ان الكلام كله خبر لان الامر عبارة عن تعريف الغير انه لو فعل صار مستحقا للمدح ولو
ترك صار مستحقا للذم وكذا القول في النهي واذا كان المرجع في الكل الى شيء واحد وهو الخبر ثم ثبت ان
كلام الله تعالى واحد فهذا مجموع ما نقوله في هذا الباب واحتج القائلون بحدوث كلام الله تعالى بالمنقول
اما الشبهة النقلية فوجوه الشبهة ١ ان القرآن ذكر وكل ذكر محدث فالقرآن محدث وانما قلنا ان القرآن
ذكر لقوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر وهذا ذكر مبارك انزلناه وانه لذكر لك ولقومك وانما قلنا ان كل ذكر محدث
فلقوله تعالى في سورة الانبياء ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وفي سورة الشعراء ما ياتيهم من ذكر من الرحمن
محدث الشبهة ٢ تمسكوا بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ووجه الاستدلال
به من ثلاثة اوجه الاول قوله اذا اردناه ان نقول له كن فيكون حكم مركب من شرط وجزاء والشرط هو قوله
اذا اردناه والجزاء هو قوله ان نقول له والجزاء لا بد وان يكون متاخرا عن الشرط فوجب ان يكون قول
الله تعالى محدثا وثانيها وهو ان الفاء في قوله فيكون فاء التعقيب فهذا يقتضي ان يكون المكون حاصلا عقيب قوله
من غير فصل ولا تراخ فيلزم ان يكون قوله كن متقدما على المكون بغير فصل والمتقدم على المحدث بزمان

واحد يجب ان يكون محدثا فيلزم ان يكون قوله كن محدثا وثالثها ان الاية صريحة في ان قول الله هو قوله
كن وقوله كن كلمة مركبة من الكاف والنون وهما حرفان متعاقبان فتكون هذه الكلمة محدثة فيلزم
ان يكون قول الله تعالى محدثا الشبهة ٣ قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة وكلمة اذ ظرف زمان
فهذا يدل على ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا
فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا الشبهة ٤ انه تعالى وصف القرآن بقوله كتاب احكمت اياته ثم فصلت
وقال ايضا انا انزلناه قرآنا عربيا فهذا يدل على ان القرآن مركب من السور والايات والحروف
والعبارات ويدل على ان كلام الله تعالى ما يكون عربيا وكل ذلك يدل على انه محدث مخلوق
الشبهة ٥ ان كلام الله تعالى مسموع بدليل قوله وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع
كلام الله والذي يسمع ليس الا هذه الحروف والاصوات ولا شك ان هذه الحروف والاصوات محدثة فيلزم
القطع بان كلام الله تعالى محدث الشبهة ٦ اجمعت الامة على ان القرآن واحد واجمعوا على ان القرآن
معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم والدليل العقلي دل على ان المعجزة يمتنع ان تكون قديمة بل يجب ان تكون محدثة لان
المعجزة سابقة على الدعوى فيلزم لا يكون لها اختصاص بالدعوى ولا يكون دليلا على صدق المدعي
واذا ثبت ان القرآن معجز وثبت ان المعجز محدث ثبت ان القرآن محدث واذا ثبت ان القرآن
واحد ثبت ان كل ما كان قرآنا فهو محدث الشبهة ٧ القرآن موصوف بكونه تنزيلا ومنزلا وذلك
يقتضي كونه محدثا الشبهة ٨ صح في الاخبار انه صلى الله عليه وسلم كان يقول يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس
وكل ما كان مربوبا فهو محدث ومخلوق فهذا جملة الكلام في الشبه النقلية اما الشبه العقلية فمن وجوه
الاول ان الامر سواء قلنا بانه عبارة عن الحروف والاصوات او قلنا انه معنى قائم بالنفس فانه
يمتنع ان يكون قديما وذلك لانه لو كان في الازل امر ونهي لزم حصول الامر والنهي من غير حضور
المامور والمنهي كان هذا سفها وجنونا والدليل عليه ان الواحد منا لو جلس في بيته وحده و
يقول يا زيد قم ويا عمرو اذهب من غير ان يكون هناك احد فيقضي كل عاقل عليه بكونه مجنونا واذا كان
كذلك فكيف يعقل اثباته في حق الله تعالى وكيف يحسن في العقل ان يقول يا موسى اخلع نعليك مع انه
لم يكن هناك موسى ولا احد وايضا لو كان تعالى مخبرا في الازل عن كيفيات الاشياء كان ذلك الخبر
اما ان يكون المقصود منه اخبار نفسه او اخبار غيره او لا يكون المقصود منه الاخبار نفسه ولا اخبار غيره

اما اخبار غيره فهو عبث واما اخبار غيره مع انه ليس هناك غيره فهو جنون واما ان لا يكون الحق
منه لا هذا ولا ذاك فهو محض العبث والسفه لا يليق تم لا يجوز ان يقال انه في الازل الامر الازلي كان
امرا في الازل للاشخاص الذين سيوجدون في لا يزال كما انه تعالى كان قادرا في الازل على ان
يوجد الخلق في لا يزال وايضا النبي صلعم كان يامرنا بما جاء وحيه بكل من سيوجد بعده الى قيام
الساعة فثبت ان تقدم الامر على المأمور غير ممتنع لانا نقول الاخبار عن الطلب وتحقق وجود الطلب
مع انه ليس هناك من يطلب منه شيء مع في العقول بلى العزم على الطلب قد يتقدم شرائط الواحد منا
اذا علم انه سيوجد له ولد فانه في الحال يعزم على انه اذا وجد ذلك الولد فبعد وجوده يطلب منه تحصيل
العلم والادب فاما ان يوجد قبل وجود الولد طلب منه تحصيل العلم والادب فهذا البتة غير معقول
واما قوله بان النبي صلعم جا وحيه كان يامرنا بكل من سيوجد بعده الى قيام القيمة فنقول هذا غلط
وذلك لان النبي صلعم ما كان لدى امرا ولا نهيا على الخلق بل هو صلعم كان مخبرا بان اولئك الذين سيوجدون
بعدي في مجيئ شانهم تعالى عليهم حال وجودهم وكل ما علمهم انواع الاوامر والنواهي فذلك الاخبار انما حصل
من الرسول صلعم لانه هو هناك من يسمع ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجدون بعده فلا جرم ظهر ان هذا المثل
مغالطة محضة الشبهة الثالثة انه تعالى اخبر باللفظ الماضي في مواضع كثيرة من القرآن كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا
وانا انزلناه في ليلة القدر ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فلو كان هذا
الاخبار ازليا لكان قد اخبر في الازل عن شيء مضى قبله وهذا يقتضي ان يكون الازلي مسبوقا بغيره وان كان
كلاما امرا كذبا وهما كان كل واحد منهما محالا علمنا ان هذه الاخبار يمتنع كونها ازليا الشبهة الرابعة ان كلام الله تعالى
لو كان ازليا لكان باقيا ابد الآباد لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون قوله لزيد صل صلاة الفجر يكون
باقيا بعد ان صلى زيد صلاة الفجر وبعد ان مات وبعد ان قامت القيمة وهكذا يكون باقيا ابد الآباد ودهر
الداهرين ومعلوم ان ذلك على خلاف العقل فانه تعالى اذا امر عبده بفعل من الافعال فاذا اتى ذلك العبد
بذلك الفعل لم يبق لذلك الامر وجه اصلا وان ابقاه ذلك الامر بعد ان اتى به كان عبثا ولا
الشبهة الخامسة اجمعت الامة على ان النسخ حق والنسخ عبارة اما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته واما عن انتهائه
وايما كان فهذا يقتضي ازالة ذلك الامر وذلك الحكم بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديما لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه الشبهة السادسة لو كان كلام الله تعالى ازليا لكان متكلما في الازل بما يتعلق تامة لذاته

ولو كان

ولو كان كذلك لكان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه به وما كان من مذهبكم ان الحسن والقبح لا يثبتان
الا بالشرع فاذن كل ما كان مامورا لا يمتنع ان يكون منهيا وكل ما كان منهيا لا يمتنع ان يكون مامورا
فيلزم تعلق امره تعالى بجميع الاشيا وتعلق نهيه بجميعها فيلزم ان يكون جميع الاشيا مامورة منهية
حسنة قبيحة وكل ذلك باطل فثبت ان كلام الله تعالى يمتنع ان يكون ازليا والجواب ان جميع اكثر هذه الشبه
فالجواب عنها شيء واحد وهو ان نصرف كل تلك الوجوه الى هذه الحروف والاصوات فانا نعترف
بانها محدثة وعندهم القرآن ليس الا مركب من هذه الحروف والاصوات وكانت الادلة التي
ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف والاصوات ونحن لا ننازع في ذلك وانما ندعي قدم امر
معنوي آخر وكان كل هذه الشبه ساقطة عن محل النزاع واما الجواب عن الشبه تفصيلا اما الشبهة الاولى
فهو انها معارضة بالقدرة فانها صفة تقتضي صحة الفعل ثم انها كانت ثابتة في الازل مع ان الفعل
كان ممتنعا فلم لا يجوز ايضا ان يوجد الامر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ثم انها كانت ثابتة
في الازل مع ان طلب الفعل في الازل كان محالا والجواب عن الشبهة الثانية وهو انه تعالى كان عالما في
الازل بانه سيخلق العالم ثم لما خلقه في لا يزال صار العلم متعلقا بانه قد خلقه في الماضي ولما
لم يقتض هذا حدوث العلم وتغيره فكذا في الخبر والجواب عن الشبهة الثالثة وهو ان قدرته تعالى
كانت متعلقة من الازل الى الابد بايجاد العالم فلما اوجد العالم لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد
الموجود محال ثم هذا الزوال لهذا التعلق لم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى فكذا القول في الكلام
والجواب عن الشبهة الرابعة ان قدرة الله تعالى هاهنا صالحة لتعلق بايجاد كل الممكنات ثم انها تعلقت
بايجاد البعض دون البعض مع ان هذه القدرة قديمة فاذا عقلنا ذلك في القدرة فلم لا يعقل مثله في
الكلام فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة. **المسئلة الثامنة عشر** في بقاء الله سبحانه وتعالى والكلام فيه
مرتب على فصلين **الفصل الاول** في حقيقة البقاء اعلم ان الشيء اذا كان معدوما ثم صار موجودا فوجوده
في الزمان الاول هو الحدوث ثم وجوده في الزمان الذي بعده ذلك هو البقاء واكثر المحققين اتفقوا على
ان الحدوث لا يمكن ان يكون صفة زائدة على ذات الحادث اما البقاء فقد اختلفوا في انه هل هو زائد
على ذات الباقي ام لا فذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين من اصحابنا وجمهور معتزلة البصرة الى
كون الباقي باقيا ليس صفة زائدة على الذات وذهب ابو الحسن الاشعري واكثر اتباعه وجمهور

معتزلة بغداد الحالة صفة زائدة على الذات واعلم ان في هذه المسئلة ابحاثا ثلثة البحث الاول ان استمرار الذات هل هو زائد على الذات ام لا فالذي قالوا انه مفهوم زائد وذلك لان الذات كانت حاصلة في الزمان الاول وما كان استمرار الذات حاصلا في الزمان الاول فلما حصل في الزمان الثاني حصلت الذات وحصل استمرار الذات وهذا يقتضي ان يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات وعلى هذا الكلام اشكال وهو انه كما صدق على الذات انها ما ردت مستمرة بعد ان لم يكن كذلك صدق عليها انها كانت متجددة في الزمان الاول ثم صارت غير متجددة بعد ان كانت متجددة بعد ان كانت موصوفة بها فيلزم ان يكون حدوثها وتجددها صفة زائدة على ذاتها وهذا محال لانه لو كان كذلك لكانت تلك الصفة حادثة ويلزم التسلسل وقال الآخرون ان استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات وذلك لان العدم لا يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا لزم اتصاف النفي بالصفة الثابتة وذلك ممتنع البحث الثاني ان الجوهر في الزمان الثاني هل يحتاج الى معنى يقتضي وجوده في الزمان الثاني ام لا من الناس من اثبته وسماه بالبقاء والحق انه لا يدل على وجوده الحجة الاولى ان وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول لكن وجوده في الزمان الاول كان غنيا عن هذا العرض فوجوده في الزمان الثاني ايضا ان يكون غنيا عنه لان حكم الشيء الواحد يمتنع ان يتبدل بالحاجة والاستغناء الحجة الثانية وجود الجوهر في الزمان الثاني لو كان مشروطا بهذا العرض لكان هذا العرض مؤثرا في ايجاد الموجود وهو محال الحجة الثالثة لما كان العرض محتاجا في حقيقته وسائر الى الجوهر امتنع كون الجوهر محتاجا في وجوده الى شيء من الاعراض والا لزم الدور الحجة الرابعة شرط قيام البقاء بالجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو كان حصوله في الزمان الثاني معللا بالبقاء لزم الدور وهو محال واحتج مثبتو البقاء بهذا بان قالوا الجوهر حصل في الزمان الثاني مع جواز ان يصير معدوما والجائز مفتقر الى المخصص ويستحيل ان يكون ذلك المخصص الا البقاء وكان القول بوجود البقاء حقا وهذا الكلام مبني على مسئلة الحدوث وان الجوهر حصل في الزمان الثاني والخلاف فيه مع النظام كما يقال فانه زعم ان الجسم يتجدد حالا بعد حال والدليل على كون الجوهر جائز البقاء ان ماهيته قابلة للوجود وهي من لوازم الذات فتكون هذه القابلية حاصلة ابدا واذا كان كذلك كان جائز الوجود في الزمان الثاني ومن ذلك يقتضي كون الجسم جائز البقاء واعلم ان هذا الكلام مبني على انه يلزم عليه صحة بقاء الاعراض البحث الثالث ان

الجوهر في الزمان الثاني جائز العدم وزعم قوم انه بعد حدوثه يمتنع عليه العدم والدليل على كونه جائز العدم ان ماهيته قبل الوجود كانت موصوفة بالعدم فثبت ان هذه الماهية قابلة للعدم وهذه القابلية من لوازم هذه الماهية فهذه الماهية تكون قابلة للعدم ابدا وهذا يقتضي كون الجسم جائز العدم في الزمان الثاني البحث الرابع لما ثبت ان الجسم حصل في الزمان الثاني مع جواز ان يصير معدوما فالجائز لا بد له من المقتضي وذلك المقتضي اما ان يكون امرا عدميا او وجوديا وعلى التقديرين فاما ان يكون مختارا او موجبا فهذه اقسام اربعة القسم الاول ان يقال انه انما يفنى لان الفاعل المختار اعدمه وهذا قول من قال الاعدام بالقدرة جائز وهو اختيار القاضي ابي بكر من اصحابنا وقول ابي الحسين الخياط من قدماء المعتزلة وقول محمود الخوارزمي من متأخري المعتزلة ومن الناس من انكر ذلك وقال القدرة صفة مؤثرة في العدم نفي محض فاسند العدم الى القدرة محال القسم الثاني ان يقال انه انما يفنى لانه لم يخلق فيه ما يجب ان يلزم من وجوده عدمه فاذا لم يوجد ذلك الشيء لزم بقاؤه وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار من اصحاب المعتزلة وزعموا ان ذلك الشيء هو عرض يخلقه الله تعالى لا في محل ويسمونه بالفناء وجمهور اصحابنا ابطلوا هذا القول من وجوه الاول ان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس انقطاع الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي قالوا بل اندفاع الحادث بوجود الباقي اولى وذلك لان الحادث اضعف من الباقي بدليل ان الحادث لا يوجد الا عند المقتضي والباقي يبقى بدون المقتضي وذلك يدل على ان الباقي اقوى الثاني ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي فلو كان زوال الضد الباقي معللا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال القسم الثالث ان يقال الجوهر انما يبقى لان الفاعل المختار يبقيه قالوا وهذا باطل وذلك لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال القسم الرابع وهو انه انما يبقى لانه قام بالجوهر في الزمان الثاني اعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر ثم تلك الاعراض اما ان يكون هو الاعراض المشهورة وهي الالوان والاكوان والطعوم والروائح والقدر والارادات واشباهها واما ان يكون عرضا زائدا عليها مغايرا لها والاول باطل لوجهين احدهما ان كل واحد من هذه الاعراض كما حاصلا فالحركة توجب المتحركية والعلم يوجب العالمية فلو اقتضت ايضا كون الجوهر باقيا لزم ان يصير العلة الواحدة علتان مختلفا وذلك محال والثاني وهو انه يجب

تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الاعراض اولى من تعليل بقائه بالباقي فيلزم ان يكون بقاؤه معللا
بكل هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيرة وهو ممتنع ولما بطل كون هذه الامور علة
ولم يبق الا ان يعلل استمرار الجوهر بعرض زائد على هذه الاعراض وجب الاعتراف به وذلك هو
البقاء. والجواب انتم لما اثبتم البقاء لا يمكنكم ان تقولوا ان البقاء علة لذات الجوهر وبيانه من
وجوه آ ان ذات الجوهر كان موجودا قبل ذلك فلو كان البقاء علة له لكان هذا تعليلا للحاصل
وهو محال ب ان البقاء لا يبقى فلو كان البقاء علة لذات الجوهر لزم من تجدد العلة تجدد
المعلول فيلزم ان لا يبقى الجوهر في الزمان الثاني ج انتم قلتم البقاء عرض مفتقر الى الجوهر فلو كان
الجوهر معللا به لزم الدور وهو محال فانتم اذا اثبتم البقاء لابد وان تقولوا انه علة لا لذات
الجوهر بل لكونه باقيا وهو حكم متجدد زائد على الذات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز اسناد هذا
الحكم المتجدد الى الفاعل المختار وعلى هذا التقدير لا يلزم ايجاد الموجود لان الواقع بالفاعل
المختار هو هذا الحكم المتجدد لا اصل الذات وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكرتموه من الاستدلال

الفصل ٣ في بقاء الباري سبحانه وتعالى اكثر اصحابنا قالوا البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى تقتضي
كونه باقيا وهذا عندنا باطل ويدل عليه وجوه الحجة آ انا قد بينا ان ذات الله تعالى واجبة الوجود لذاته
من حيث هي هي وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود بغيره فاستحال ان يقال انه تعالى انما
بقي لبقاء قائم به الحجة ٢ انه تعالى لو كان باقيا بالبقاء لكان ذلك البقاء باقيا فاما ان يكون
ذلك البقاء باقيا لذاته او لغيره فان كان باقيا لذاته والذات باقية لاجله فح يكون البقاء
موجودا باقيا لذاته ويكون الذات باقية تبعا لذلك البقاء والمستقل اولى بان يكون ذاتا و
التبع اولى بان يكون صفة فح الذات صفة والصفة ذات وهو محال وان كان ذلك البقاء باقيا
لشيء غيره فذلك الغير ان كان هو الذات لزم الدور لان البقاء يبقى لبقاء الذات والذات
يبقى لبقاء البقاء وان كان شيئا آخر كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وهنا
تمام الكلام في هذه المسألة ولمثبتي البقاء اختلافات في كيفية بقاء صفات الله تعالى وشرح تلك
الاقاويل لا يتوجه على هذه النكتة التي لخصناها وبالله التوفيق

المسألة ١٩ في ان الله تعالى مرئي
والكلام فيه مرتب على فصلين الفصل آ في المقدمات التي يجب تقديمها وهي اربع المقدمة آ في تعيين

قولنا



قولنا ان الله تعالى مرئي لا اعلم انا بينا في مسألة السمع والبصر ان الابصار حالة زائدة على
العلم وعلى تأثر الحاسة وبينا ايضا ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فالمراد من قولنا انه
تعالى يصح ان يرى هو انه هل يصح حصول في الاعين حالة نسبتها الى ذاته المخصوصة
كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المرئيات ام لا المقدمة ٢ انا بينا انه
سبحانه وتعالى منزه عن ان يكون جسما وجوهرا او مختصا بمكان وحيز ثم انا ندعي ان هذا
الشيء الموصوف بهذه الصفات يمكن رؤيته وهذا القول [illegible]
اما الفلاسفة والمعتزلة فقد انكروه واما الكرامية والمجسمة فهم انما سلموا جواز رؤيته تعالى
لاعتقادهم انه جسم وفي مكان وهم متفقون على انه تعالى لو لم يكن جسما ولم يكن في مكان فانه
يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته اذا عرفت هذا فنقول القول بامتناع رؤية هذا الموجود اما
ان يدعى فيه انه معلوم بالبديهة او يدعى فيه انه معلوم بالاستدلال اما دعوى البديهة فباطل ويدل
عليه وجوه الحجة آ ان البديهي متفق عليه بين العقلاء وهذا غير متفق عليه فلا يكون بديهيا الحجة ٢
انا اذا عرضنا على عقولنا رؤية هذا الموجود بالتفسير الذي لخصناه وعرضنا على عقولنا ان
الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى في قوة هذه الحجة ٣ ان حكم الوهم والخيال في معرفة ذاته
تعالى اما ان يكون مقبولا او لا يكون مقبولا فان كان مقبولا امتنع اثبات ذات منزه عن الكمية
والكيفية والحيز والجهة لان ذلك باطل وان لم يكن مقبولا لم يكن حكم الوهم بان ما كان منزها عن
الجهة لم يكن مرئيا حكما واجب القبول لان الوهم والخيال لما بطل واحد من حكميهما ورد الحكم في
الاحكام لم يبق الاعتماد عليهما في شيء من المواضع وبالجملة فان كان حكم الوهم حقا كان الحق
مع المجسم وان كان مردودا كان الحق معنا اما المعتزلي فانه يرد حكمه في اثبات التجسيم والجهة ويقبل
حكمه في مسألة الرؤية كان كلامه متناقضا فثبت بما ذكرنا ان من نفى الرؤية بالوجه الذي ذكرناه
لابد وان يعول في نفيها على الدليل لا على ادعاء الضرورة واذا عرفنا هذه المقدمة لاح [illegible]
المعتزلة في اول الامر طلبوا الاستدلال وفي اخر الامر عدلوا عجزا عن [illegible] الدليل [illegible]
الى ادعاء الضرورة فقد عرفنا هذه المقدمة [illegible] الكلام عن هذا الخبط الفصل ٢ في حكاية ما قيل في
هذه المسألة من الدلائل العقلية وذكر ابحاث فيها اعلم ان جمهور الاصحاب عولوا في اثبات

انه تعالى يصح ان يُرى على دليل الوجود واما نحن فما جزمنا من تمشيته ونحن نذكر ذلك الدليل ثم
نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات قالوا ثبت ان الجوهر يصح ان يرى واللون يصح ان يرى والجوهر
والالوان مشتركان في صحة الرؤية وهذه الصحة حكم فلا بد لها من علة والحكم المشترك يجب تعليله
بعلة مشتركة لامتناع تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة والمشترك بين الجواهر والاعراض
اما الحدوث واما الوجود ولا جائز ان يكون علة هذه الصحة هو الحدوث لان الحدوث عبارة
عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم لا يجوز ان يكون علة لهذه الصحة جزءا من المقتضي واذا
سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود والموجود مشترك بين الشاهد والغائب فاذن
وجود الله تعالى علة لصحة رويته واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رويته
هذا حاصل الكلام في هذا الدليل ولقائل ان يقول اولا صحة الرؤية حكم عدمي والحكم العدمي
لا يجوز تعليله انما قلنا ان صحة الرؤية حكم عدمي لان الصحة حكم عدمي واذا كانت الصحة حكما
عدميا كانت صحة الرؤية امرا عدميا انما قلنا ان الصحة حكم عدمي لوجهين الاول الدلائل الكثيرة
المذكورة في مسئلة حدوث الاجسام على ان الصحة والامكان يمتنع ان يكون صفة موجودة والثاني
ان الصحة لو كانت صفة موجودة ولا شك ان العالم قبل وجوده صحيح الوجود وكانت تلك الصحة صفة
موجودة فهي حينئذ تستدعي موصوفا موجودا وذلك يوجب القول بقدم العالم وهو محال فثبت ان الصحة
ليست صفة ثابتة وهذه الحالة ثبوتية البتة واما قلنا ان الصحة لما لم يكن حكما ثابتا امتنع كون صحة
الرؤية حالة ثابتة وذلك لان صحة الرؤية صحة مخصوصة مكيفة بكيفية مخصوصة ولما كان اصل الصحة
غير ثابت امتنع ان تكون كيفيتها وصفتها ثابتة لامتناع قيام الثابت بالمنفي المحض فثبت ان صحة
الرؤية ليست صفة ثابتة ولا حكما ثابتا واذا ثبت هذا امتنع تعليل هذه الصحة لان التعليل عبارة
عن تأثير امر في امر والعدم نفي محض وسلب صرف فيمتنع ان يكون علة ومعلولا السؤال الثاني هب ان صحة
الرؤية حكم ثابت فلم قلتم ان كل حكم فانه يجب تعليله والدليل عليه اتفاق الخصوم على ان من الاحكام
ما يعلل ومنها ما لا يعلل وكذلك فان صحة المعلومية والمذكورية والمخبرية لا تعلل لان هذه الاحكام
ثابتة في المعدومات والعدم لا يصلح للعلية على ما قررتم في دليلكم وايضا القدرة في الشاهد لا
يصلح لخلق الجسم مع مشتركة في هذا الحكم ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرة والا لزم ان لا



يصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ولا يمكن ايضا تعليل هذا الحكم بكونها قدرة حادثة لان الحكم عندكم
في دليلكم ان الحدوث لا يصلح لان يكون علة ولا لان يكون جزء علة فثبت ان هذا الحكم المشترك
فيه بين هذه القدرة معلل فبطل اصل السؤال الثالث سلمنا ان صحة الرؤية حكم ثابت وان كان كل
الحكم العدمي يجب تعليله لكن لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض وذلك لان صحة
كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون البياض مرئيا والدليل عليه انه يمتنع قيام كل واحد من هاتين
الصحتين مقام الاخرى بدليل ان الجوهر يمتنع ان يرى سوادا والسواد يمتنع ان يرى جوهرا ولو
تساوت الصحتان لقام كل واحد منهما مقام الاخرى السؤال الرابع هب ان هاتين الصحتين نوعان مختلفان
في النوعية لكنهما مشتركان في جنس واحد وهو كونه صحة الرؤية فهنا الحكم وان وجب الوحدة الجنسية
مع وجود التغاير لانا نقول انه لا نزاع في ان الاحكام المختلفة بحسب النوعية وان كانت متحدة في الجنس
فانه يجوز تعليلها بعلل مختلفة في الماهية والدليل عليه ان المتحركية والساكنية والعالمية والقادرية
وان كانت مختلفة فلا يجب الوحدة النوعية لكنها متحدة بحسب الوحدة الجنسية فانها باسرها صفات واحوال
ثم انها مع ذلك تعلل بعلل مختلفة في الماهية والحقيقة فثبت ان هذا احد ممنوع السؤال الخامس هب ان صحة رؤية
الجوهر وصحة رؤية العرض حكمان متماثلان لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين و
الذي يدل عليه وجوه الاول ان الاشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متساوية والدليل عليه ان
المختلفين مشتركان في صفة الاختلاف ومخالفتهما كما ان هذا مخالف لذلك فذاك مخالف لهذا فالمختلفان قد اشتركا
في ما هو مشترك فيه وكذا السوادية في الضدية والثاني وهو ان السواد بخصوص كونه سوادا يصح ان يكون معلوما
وكذا البياض بخصوص كونه بياضا يصح ان يكون معلوما فهذه احكام متساوية معللة بخصوصيات هذه
الماهيات وهي مختلفة الثالث وهو ان المشتبهين اذا اشتركا من وجه واختلفا من وجه آخر فلا شك
ان ما به المشاركة مغاير لما به الممايزة اذا ثبت هذا فنقول اما ان لا يكون بين الاعتبارين تلازم
اصلا واما ان يكون كل واحد منهما مستلزما للآخر واما ان يكون ما به المشاركة مستلزما لما به
الممايزة واما ان يكون بالعكس والقسم الاول باطل لانه لا ينفك كل واحد من هذين الاعتبارين عن الآخر فانه
لا يحصل من مجموعهما حقيقة واحدة هف والثاني ايضا باطل اذ لو كان ما به الاشتراك مستلزما لما به الممايزة
لما كان ما به الممايزة موجبا للممايزة وذلك قبيح فلم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون ما به الممايزة مستلزما

لما به المشاركة وهذا يقتضي الجزم بتعليل الاشياء المتساوية بالعلل المختلفة ثم لو وجب تعليل الحكم
المشترك بوصف مشترك لكان صحة كونه موصوفا بذلك الوصف المشترك معللة بوصف آخر مشترك فيه
والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فعلمنا انه لا بد من انتهاء تعليل الاحكام المشتركة الى
خصوصيات الماهيات وحينئذ يلزم تعليل الاحكام المتساوية بالماهيات المختلفة لا يقال الدليل على
ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة لا يجوز هو انه لو كان هذا الحكم لما كان معللا
ببعض العلل لذاته والحكم ثم هنا والحكم ههنا في الماهية والمتساويان في الماهية يجب استواؤهما في اللوازم
فيلزم ان يكون الحكم الثاني مستندا الى ما يماثل تلك العلة فثبت ان الحكمين المتساويين يجب
تعليلهما بعلتين متماثلتين لانا نقول ان صح هذا الكلام لزم تعليل جميع الاحكام المتماثلة بعلة واحدة
بالشخص لان كون هذا الحكم معللا بهذه العلة المعينة امر ثابت له لذاته والحكم المماثل له مساو
له في تمام الماهية فيلزم في ذلك الحكم ان يكون معللا بعين تلك العلة وبالاتفاق هذا باطل فكذا
ما ذكرتموه ثم نقول لم لا يجوز ان يقال اسناد هذا الحكم الى هذه العلة ليس هو لذات ذلك الحكم بل
العلة لذاتها المخصوصة لذاتها توجب ذلك الحكم فلما حصل ذلك الحكم بتلك العلة وجب اسناده
الى تلك العلة لا لاجل ان ذلك الحكم يوجب الاسناد اليها بل لاجل ان تكون تلك العلة مستلزمة له فوجب اسناده
اليها وهذا الكلام دقيق لا بد من التأمل فيه السؤال الثالث هب انه لا بد لهذا الحكم المشترك من علة
مشتركة فيهما فلم قلتم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود وما الدليل على
الحصر وعدم العلم بالشيء لا يدل على عدم الشيء والسبر والبحث لا يفيد الا الظن الضعيف ثم نقول ههنا
مشترك آخر وهو كون الشيء ممكن الوجود لذاته لا يقال الامكان لا يصلح علة للرؤية وبيانه من وجوه
الاول ان الامكان عدمي فلا يصلح للعلية الثاني ان الامكان قائم في المعدوم والمعدوم لا يصح رؤيته الثالث لو كان الامكان
علة للرؤية لزم صحة رؤية جميع الممكنات والخصم لا يقول به لانا نقول انما ذكرنا الامكان ههنا قدحا في
قولكم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود لا لبيان ان نجعله علة لصحة الرؤية
وايضا فنحن نجيب عن الوجوه التي ذكرتموها اما الاول فصحة الرؤية ايضا عدمي فان كان
الامكان عدميا كانت صحة الرؤية ايضا عدمية فلا يبعد تعليل حكم عدمي بعلة عدمية واما الثاني فلم لا يجوز
ان يكون علة صحة الرؤية المجموع الحاصل من الامكان والوجود واما الثالث فهو ان الخصم اعطاه في قوله



لا يمكن رؤية بعض الممكنات ولكن لا يحصل لكم من هذا الا صحة رؤية امر ما السؤال الرابع
هب انه لا مشترك الا الحدوث والوجود فلم لا يجوز ان تكون العلة هي الحدوث قوله الحدوث ماهية مركبة
من العدم السابق والوجود الحاضر فاذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود
قلنا لا نسلم ان الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر والعدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود
الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق فلم قلتم ان كونه مسبوقا بالعدم نفس العدم والدليل عليه ان
الحدوث صفة للوجود وكيفية والعدم نقيض الوجود ومنافيه ونقيض الشيء لا يكون صفة لشيء
ولا كيفية له السؤال الخامس هب ان العلة لهذه الصحة هي الوجود لكن لم قلتم ان الوجود امر مشترك فيه
بين الواجب والممكن والجواب ان عند ابي الحسن الاشعري وجود الشيء نفس ذاته وحقيقته فعلى هذا
لما كانت الحقائق مختلفة في ذواتها وجب ان لا يكون مختلفة في وجوداتها ومع هذا القول كيف
يمكنه ان يقول الوجود وصف مشترك فيه السؤال السادس هب ان الوجود علة لصحة الرؤية ولكن كما
يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر فيه ايضا حصول المحل القابل ويعتبر فيه عدم المانع
الا ترى ان الحيوة علة لصحة الجهل والشهوة والنفرة والالم واللذة ثم الحيوة حاصلة في ذات الله تعالى
مع ان صحة هذه الاشياء غير حاصلة هناك لان تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الاحكام الا
قامت بتلك الذات صفات ما منعت من تحقق هذه الاشياء فثبت بهذا انه مع حصول العلة لا يتحقق
الحكم الا اذا ثبت ان المحل قابل والمانع زائل فلم قلتم ان خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهذه الصفة
ثم لم قلتم انه لم يوجد هناك ما يكون مانعا عن هذه الصحة السؤال السابع ان القوة اللامسة مدركة
للجواهر والاعراض اما انها مدركة للجواهر فلانا باللمس نميز بين الطويل والعريض والعميق كما
انا ببصرنا ندرك التفرقة بين هذه الاحوال الثلاثة فان دل ذلك على كون البصر مدركا للحجم ان يدل ذلك
على كون اللمس مدركا للحجم واما ان القوة اللامسة مدركة للاعراض فلانا ندرك التفرقة بين الحار
والبارد واذا ثبت ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والاعراض اطرد الدليل الذي ذكرتم بتمامه
فيلزم ان يكون علة صحة اللمس هو الوجود والله تعالى موجود فوجب ان يصح ان يكون ملموسا مذوقا
والتزامه في غاية القبح السؤال الثامن قولكم الوجود علة لصحة الرؤية يحتمل وجهين احدهما ان
يكون المراد منه ان الوجود علة لصحة ان يرى الوجود فقط والثاني ان يكون المراد منه ان يكون

الوجود علة لصحة ان يرى الماهية اما آ جزء بط قطعا وذلك لان المرئي اذا كان هو الوجود فقط
والوجود امر مشترك فيه بين كل الموجودات كان المرئي بحس البصر امرا مشتركا فيه بين كل الموجودات
فوجب ان لا يكون ادراكنا المختلفات مدركا بالبصر وهذا دخول في السفسطة واما ب فانه يقتضي
ان لا يكون علة صحة رؤية السواد هو الوجود فقط بل ان يكون علة تلك الصحة هي مجموع كونه سوادا
وكونه موجودا وعلة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضا وكونه موجودا وعلى هذا التقدير يبطل
القول بان علة صحة الرؤية امر مشترك فيه فالحاصل انا ان حملنا الكلام على الوجه آ كان السفسطة
لازمة وان حملناه على الوجه ب سقط الدليل بالكلية السؤال آ انه تعالى يصح ان يكون مرئيا
في ذاته لكنكم لا تجوزون ان يكون مرئيا لنا امر موقوف على شرط يمتنع ثبوته في حقنا فلا جرم يمتنع شرط
لامتناع ذلك الشرط وهذا كما ان الجسم في نفسه يصح ان يكون مخلوقا الا انه يمتنع ان يكون مخلوقا
لنا لان صحة خلق الجسم مشروط بشرط يمتنع ثبوته في حقنا فانتفت هذه الصحة في حقنا لا لان
الصحة في نفسها ما ثبتت بل لان شرط تلك الصحة فات في حقنا فكذا القول في مسئلتنا السؤال آ
ماذكرتم من الدلالة معارض بان الله تعالى قادر على خلق الجواهر وعلى خلق الاعراض فصحة المخلوقية
حكم مشترك بين الجواهر والاعراض ولا بد من تعليل هذه الصحة بامر مشترك بين القسمين ولا مشترك
الا الحدوث او الوجود والحدوث باطل لما ذكرتم فثبت ان صحة المخلوقية هي الوجود والله تعالى
موجود فوجب صحة كونه تعالى مخلوقا ولما بطل هذا الكلام فكذا ماذكرتم فهذا ما عندي من
الاسئلة وانا عاجز عن الاجوبة عنها فمن اجاب عنها امكنه ان يتمسك بهذا الدليل ولنختم
هذا الفصل بخاتمة وهي انا نقول الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي
اوردنا عليه هذه الاسئلة واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا
في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي السمرقندي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى
بالدليل العقلي بل نتمسك في المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تأويل هذه
الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم و
بينا ضعفها ومنعناهم من تأويل هذه الظواهر فهذا مجموع المقدمات التي يجب تقديمها قبل
الخوض في الدلائل **الفصل ج** في ذكر الدلائل الدالة على جواز رؤية الله تعالى الحجة آ ان موسى عليه السلام





سأل الرؤية في قوله ارني انظر اليك ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها ولهم عليها
اعتراضات السؤال آ قال الكعبي لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ارني انظر اليك اظهر لي آية
يفيد العلم الضروري بوجود الصانع واطلاق لفظ الرؤية على العلم الضروري الجلي مجاز مشهور
السؤال ب قال ابو علي وابو هاشم ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لا لنفسه بل للقوم والدليل
عليه قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ثم ان موسى عم اضاف ذلك السؤال الى
نفسه حتى يكون ذلك السؤال اولى بالاجابة فلما منعه الله تعالى كان ذلك اقوى في الدلالة
على منع الغير السؤال ج قال ابو الهذيل يحتمل ان يقال ان موسى عم كان عالما بالدلائل العقلية
انه يمتنع رؤية الله تعالى فسأل الله الرؤية حتى يرد الدلائل السمعية المانعة من الرؤية وتصير
الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمأنينة وقوة
اليقين وزوال الشك ولهذا السبب اكثر الله تعالى في القرآن من ذكر الدلائل الدالة على التوحيد
والصفات السؤال د قال بعضهم لم لا يجوز ان يقال ان موسى عم ما كان في ذلك الوقت عالما بامتناع
الرؤية على الله تعالى وهذا وان كان مستبعدا الا انه محتمل ويدل عليه وجوه آ احدها ان كل صفة من صفات
الله تعالى لا يتوقف على معرفتها العلم بصحة النبوة لم يبعد ان لا تكون تلك الصفة معلومة للانبياء
وكونه تعالى بحيث يمتنع رؤيته لا يتوقف على العلم به العلم بصحة النبوة فعلى هذا لا يمتنع ان تكون هذه
الصفة غير معلومة لموسى عم ب ان المشهور من اهل السنة انهم يجوزون المعاصي على الانبياء قبل
نبوتهم واذا جوزوا ذلك فلم لا يجوزون هذا الجهل ج من مذهب اهل السنة انه يجوز على الانبياء
الانسا واذا كان كذلك لم يبعد ان يقال ان الله تعالى ما امر بمعرفة هذه الصفة وعلى هذا التقدير
لم يكن ذلك خطيئة حتى يحتاج عليه السلام الى الجواب اما السؤال آ فجوابه من وجهين آ ان موسى عم كان يتكلم
مع الله في هذا الوقت بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يستحيل ان يقول له ارني اظهر لي دلالة تعرف
بها وجودك ب انه قال انظر اليك ولو كان المراد ما ذكره الكعبي لكان يقول انظر الى دليلك
واما السؤال ب فجوابه من وجهين آ ان اولئك الذين كانوا يطلبون الرؤية اما ان يقال انهم
كانوا من المؤمنين او من الكفار فان كانوا من المؤمنين وكانوا لا محالة يقبلون قول موسى عم
فلان هذا السؤال الاخر جائز لما كان موسى محتاجا الى اضافة هذا السؤال الى نفسه وان كانوا

من الكفار ردهم لا بعيد فيه في ان الله تعالى منع انبياءه من سؤال الرؤية وعلى التقديرين كان
هذا السؤال الذي ذكرتموه ثم ان السؤال لو كان محالا لمنعهم عنه الا ترى ان القوم لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة منعهم عن هذا الكلام وقال انكم قوم تجهلون واما السؤال الثاني فجوابه
انه اما ان يقال انه كان شاكا في الجواز او قاطعا بالامتناع فان قلنا انه كان
شاكا في الجواز لزم كونه جاهلا بالله تعالى وهذا لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان قلنا انه كان قاطعا
بامتناع الرؤية على الله تعالى كان الادب ان يقول بارني انظر اليك بلا وطأ على امتناع الرؤية فاما
ان يقال الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء واما السؤال الثالث فجوابه ان الامة مجمعة
على ان علم الانبياء والرسل بذات الله تعالى وصفاته اتم واكمل من علم كل واحد من احاد الامة فاذا
ثبت هذا فنقول لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلا لكل واحد من احاد المعتزلة فلو لم يكن هذا
العلم حاصلا لموسى عليه السلام لكان كل واحد من احاد المعتزلة اعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى
ولما كان هذا باطلا بالاجماع سقط هذا السؤال الحجة ٢ رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز والمعلق
على الشرط الجائز جائز فرؤية الله تعالى جائزة انما قلنا ان رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز
لان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل واستقرار الجبل جائز فيلزم ان يكون رؤية الله تعالى
معلقة على شرط جائز انما قلنا ان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل لقوله تعالى فان استقر مكانه
فسوف تراني وانما قلنا ان استقرار الجبل جائز لان الجبل جسم وكل جسم فانه يمكن ان يكون ساكنا و
انما قلنا ان المعلق على الجائز جائز لان بتقدير وقوع ذلك الشرط ان لم يحصل المشروط لزم الكذب
في كلام الله تعالى وان حصل كان الجواز حينئذ حاصلا وهذه النكتة حسنة فان قيل لا نسلم ان رؤيته
تعالى معلقة على شرط جائز قوله انها معلقة على استقرار الجبل وانه جائز قلنا انه معلق على استقرار
الجبل حال كون الجبل متحركا واستقرار الجبل حال كونه متحركا ممتنع وانما قلنا ان الرؤية معلقة على
استقرار الجبل حال كونه متحركا لانه لو كان معلقا على استقراره لا حال كونه متحركا فاستقراره في
حال الحركة يكون واقعا لا محالة لان الجسم كلما لم يكن متحركا كان ساكنا لا محالة وعلى هذا التقدير
يكون شرط وقوع الرؤية حاصلا وكان يجب ان يحصل الرؤية وحيث لم يحصل الرؤية علمنا ان الشرط
لم يحصل فانا نمنع ان يقال لم يحصل الشرط اذا قلنا ان الشرط هو استقراره حال حركته واذا كان



كان هذا الشرط محالا لا جرم ثبت ان رؤية الله تعالى معلقة على شرط محال فلم يلزم القول بجواز رؤيته
تعالى والجواب ان الشرط هو استقرار الجبل من حيث انه هذا المفهوم امر جائز الوجود فثبت ان
الرؤية معلقة على شرط جائز الوجود اقصى ما في الباب انه وان كان جائزا لكنه لم يقع في
ذلك الوقت الا ان الذي لا ننظر على كونه شرطا للرؤية امر جائز وكان المقصود حاصلا
الفصل ٤ في بيان ان النظر المقرون بحرف الى هل هو موضوع للرؤية ام لا وقد اختلف الناس
فيه فزعم بعض اصحابنا انه للرؤية وانكره المحققون منا وجمهور المعتزلة وقالوا النظر
موضوع لما تكون الحدقة مقابلة للمرئي كما يقال فلان ينظر الى فلان اي يقابله وان تقلب
الحدقة السليمة نحو المرئي طلبا للرؤية واحتج من قال بان لفظ النظر المقرون بالى للرؤية
بالقرآن والشعر اما القرآن فايتان الاية ١ قوله تعالى رب ارني انظر اليك والاستدلال به
من وجهين ١ انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جانب المرئي لكان معنى الاية ارني
حتى اقلب حدقتي الى جهتك وهذا يقتضي ان يكون موسى قد اثبت الجهة لله تعالى وذلك باطل ٢
انه رتب النظر على الارادة والمرتب على الارادة هو الرؤية لا تقليب الحدقة فدل هذا على ان النظر
هو الرؤية الاية ٢ قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والذي يفيد معرفة كيفية الخلقة
هو الرؤية لا تقليب الحدقة واما الشعر فقول النابغة ٥ وما رايتك الا نظرة عرضت ٥ يوم النمار
والمامور معذرة ٥ استثنى النظر عن الرؤية فوجب ان يكون النظر من جنس الرؤية وقال اخر
نظرت الى من حسن الله وجهه ٥ فيا نظرة كادت على وامق تقضي ٥ ومعلوم ان الذي
تقضي على العاشق هو رؤية المعشوق لا تقليب الحدقة نحوه واما الذين انكروا كون النظر المقرون
بالى سببا للرؤية فقد احتجوا بخمسة وعشرين وجها الحجة ١ قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم
لا يبصرون والاستدلال به من وجهين ١ انه تعالى اثبت النظر ونفى الابصار وهذا يدل على ان النظر
غير الابصار ٢ انه تعالى حكم بانه يرى نظرهم اليه ولا شك ان الرؤية لا ترى فلما كان النظر مرئيا
والرؤية غير مرئية وجب ان لا يكون النظر هو الرؤية فان قيل انه تعالى اثبت النظر للاصنام بقوله
تعالى وتراهم ينظرون اليك ولا شك انه لم يحصل للاصنام تقليب الحدقة الصحيحة الى المرئي فوجب ان
لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة قلنا النظر ههنا مستعار لتقابل اجزاء شاخصة

اي يتقابلان وهذا المعنى كان حاصلا للاصنام الحجة ٢ قوله تعالى في صفة الكفار ولا ينظر اليهم
نفى كونه تعالى ناظرا اليهم ولا شك انه كان يراهم فيلزم ان يكون النظر غير الرؤية فان قيل لو كان
النظر عبارة عن تقليب الحدقة لكان معنى الاية انه تعالى لا يقلب حدقته اليهم ومعلوم ان ذلك يبطل
قلنا لو جعلنا النظر حقيقة في تقليب الحدقة امكن حمل قوله لا ينظر اليهم على ترك الرحمة اما لو جعلنا
حقيقة في الرؤية لا يمكن حمله على ترك الرحمة وكان الاول اولى والذي يدل على ما قلناه وذلك
تقليب الحدقة الى جانب الشي التماسا لرؤيته لا يحسن الا اذا احبه ومن احبه فانه يرحمه فظاهر الفصل
بين تقليب الحدقة الى جهة ومن ايصال الرحمة اليه هذه الملازمة واتفق تقليب الحدقة الى جهة الشي
وايصال الرحمة اليه فلان اختيار ربان فصل بينهما هذه المشابهة والملازمة وكل واحد منهما سبب
مستقل لحمل المجاز اما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية لم يحصل بينها وبين الرحمة لا الملازمة ولا
المشابهة اما الملازمة فلانه يرى كل ما يراه الا ما احبه بل الذي يختاره الا ما احبه ويرضيه وانه تعالى
يرى اخيار الرؤية ليس الا تقليب الحدقة نحوه فثبت ان حمل النظر على تقليب الحدقة اولى الحجة ٣
لو كان النظر عبارة عن الرؤية لوجب ان يحسن رايت اليه كما يقال نظرت اليه واجمع المفسرون
على ان قوله تعالى الم تر الى ربك مجاز والمجاز ان يحسن نظرت اليه كما يحسن رايته وحاصل ذلك يعلمنا
ان النظر غير الرؤية الحجة ٤ يقال نظرت الى الهلال فلم اره اثبت النظر مع عدم الرؤية الحجة ٥
يقال انظر كيف ينظر فلان الى الهلال وكيف ينظر فلان الى فلان وهذا يدل على ان النظر
مرئي ولا شك ان الرؤية غير مرئية فوجب ان يكون النظر مغايرا للرؤية الحجة ٦ يقال لجاز ان النظر
الى الهلال لعله يراه ولا شك ان غاية الشي غيره للشي الحجة ٧ قول الشاعر • نظرت اليها
من وراء حاجب • فاحترقت وتضاد اجفانها • عن ربيب الاحجار على النظر بقاء التعب وهذا
يدل على ان الابصار غير النظر الحجة ٨ يقال النظر الى ... حتى ترى وجهه ولو كان النظر عبارة عن
الابصار والرؤية لتنزل هذا الكلام منزلة قوله انظر تريا حتى تنظر الحجة ٩ ان قوله نظرت الى
زيد حين ان نظره انتهى اليه لان حرف الى لانتهاء الغاية فجرى ذلك مجرى قوله اشرت اليه و
اومات اليه وذلك لتفيد الحركة الى الشي على وجه ينتهي اليه وهذا انما يصح ان لو كان النظر عبارة
عن تقليب الحدقة الى مقابلة المرئي الحجة ١٠ انهم يسمون النظر الى الاصنام بحرمه فيقولون نظر فلان

الى



الى نظر راض ونظر غضبان ونظر تحير قال النابغة • نظرت اليك بحاجة لم تقضها • نظر
المريض الى وجوه العوّد • وقال آخر • نظر التيوس الى شفار الجازر • ومعلوم ان رؤية
هؤلاء واحدة لانهم يرون الشي على ما هو عليه ومن الممتنع وقوع التفاوت في نفس الرؤية
بل المراد من قوله نظر الى نظر غضبان وصف هيئة ما يكون عليه عين الغضبان من الاحمرار
والازورار ولا نعارض هذا بقولهم فلان يرى في عين الرضا وعين الغضب وعين الذل
فهذا الكلام لما ادخلوا التقسيم في الرؤية بل انما قال الرؤية تارة الى عين الراضي والى
الغضبان الحجة ١١ انهم يصفون النظر بما لا يمكن ان يوصف به الرؤية وذلك يوجب التباين بينهما
فمنها انه يوصف النظر بكونه شزرا قال • ولاحظ باجفان او النظر الشزر • ومعلوم ان الشزر
كيفية في موضع العين وتحريكها ومنها انهم يصفون النظر بالشدة والصلابة انشد • معا وحرث
اذا التقوا في موطن • نظرا يزيل مواقع الاقدام • قال ابن قتيبة • يكاد يزيلها من شدته وصلابته
والمراد من ذلك الشدة الاعتماد على الحدقة في تحريكها وتقليبها الحجة ١٢ ان الذي يعتمد
عليه في باب الرؤية انما هو تقليب الحدقة الى جهة المرئي فاما حصول الرؤية فليس ذلك في قدرة
الانسان اذا ثبت هذا فنقول لو جعلنا لفظ النظر على تقليب الحدقة كان قولنا في الامر والنهي انظر
ولا تنظر محمولا على حقيقته اما لو جعلنا النظر على الرؤية لوجب حمل قولنا انظر ولا تنظر على مقدمات
الرؤية لا على نفس النظر فيصير هذا اللفظ مجازا ومعلوم ان حمل الكلام على معنى يجعل اللفظ حقيقة
اولى من حمله على معنى يجعل اللفظ مجازا وهذا يقتضي كون لفظ النظر حقيقة في تقليب الحدقة
لا في الرؤية الحجة ١٣ ان النظر معناه بالفارسية نكريستن والرؤية معناه بالفارسية ديدن
والفرق بين قولنا نكريستن وبين قولنا ديدن في الفارسية معلوم بالبديهة فانهم يقولون
بسيار نكريستم والشي نديدم واخر يقولون بسيار نكريستم واخر نديدم ومعلوم انهم يريدون
بقولهم نكريستم تحريك الحدقة الى الجهة التي يعتقدون حصول المرئي فيها وذلك يحقق
ما قلناه الحجة ١٤ انشد بعضهم • ودخلت كاني من وراء زجاجة • الى الدار من فرط الصبابة
انظر • فعيناي طورا تغرقان من البكا • فاعشى وطورا تحسران فابصر • جعل نفسه ناظرا حال
كونه مبصرا وغير مبصر وهذا يدل على ان النظر غير الابصار الحجة ١٥ انشد ابو علي الفارسي في

كتاب الحجة ° وماء هوى يجري بكائي حيثهم مرارا وانفاسي عليكم لزوافر ° واني متى اشرف من
الجانب الغربي ° به اشتبه بين الجوانب ناظر ° قال ابو علي الفارسي يطلب منها الجزاء على كونه
ناظرا اليها ولو كان النظر هو رؤيته لها لكان طلب الجزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه وذلك
لا يقول به عاقل الحجة ١٦ انشد بعضهم ° اذا نظرت اليك اسود صدرت واعرضت ° وان عنك ارقالت
اتت على العهد ° حمل قوله عليك اني معاملة قوله نظرت وانما جعل الالتفات امر بحكم وليس
وما ذاك الا تقليب الحدقة الحجة ١٧ انشد بعضهم ° ونظرة ذي شجن وامق ° اذا ما الركاب جاوزت
ميلا ° اثبت النظر بعدما ورد الركاب ميلا ومعلوم ان الرؤية غير حاصلة في هذا الوقت فعلمنا ان
النظر حاصل لعدم الرؤية فثبت ان النظر غير الرؤية الحجة ١٨ ادمنا ههنا بذكر الوجوه الدالة على ان
النظر المقرون بحرف الى قد يجيء بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فنقول قوله تعالى الى ربها ناظرة
معناه انها تنظر الى الرب لا الى غيره وذلك لان تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى الا الى الله
تصير الامور عليه توكلت واليه انيب والى ربك المنتهى الى ربك الرجعى الى ربك يومئذ المساق
اذا ثبت هذا فنقول لمتفق لا ريب انهم لا ينظرون الى غير الله تعالى والا لثبت انهم يرون غير الله تعالى وذلك
لانهم يرون الجنة والنار ومواقف القيامة وذلك لان المؤمنين نظارة في ذلك اليوم ولانهم هم
الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فلما دلت الاية على انهم لا ينظرون الى غير الله وعلمنا
انهم يرون غير الله تعالى علمنا ان النظر غير الرؤية اما ان [illegible] هذا اللفظ على الانتظار ههنا
وذلك لانهم لا ينتظرون الرحمة الا من الله تعالى ولا يتوقعونها الا منه الحجة ١٩ حكى عن الخليل انه
قال يقال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال تقول العرب انما انظر الى الله ثم
الى فلان وهذا الاستعمال ايضا حاصل في الفارسية فانهم يقولون فيمن يطمع في امر يتوقعه فلان
چشم بر فلان كارست وفلان كار را مي نگرد فثبت ان هذا الاستعمال معروف مشهور في اللغة
والفارسية حجة ثانية الاصمعي [illegible] ذكر هذه اللفظة فقول اعيني شاخصة اليك فنظري الى الله تعالى
ثم اليك الحجة ٢٠ قول الشاعر ° وجوه ناظرات يوم بدر ° الى الرحمن ينتظر الخلاصا ° اثبت
النظر المقرون بحرف الى لا بمعنى الرؤية بل بمعنى الانتظار لا يقال ان بعض الرواة روى هذا البيت
على وجه آخر ° وجوه ناظرات يوم بكر ° وزعم ان مراد الشاعر يوم اليمامة وسمى يوم بكر لان

مختار



القتال وقع بينه وبين عسكر ابي بكر وبين مسيلمة الكذاب والمراد من الرحمن في البيت مسيلمة فانهم
كانوا يسمونه رحمان اليمامة وكانوا ينظرون الى وجهه ويطلبون منه ان يخلصهم من ذلك البلاء
لانا نقول لا منافاة بين الروايتين فنقبلهما الحجة ٢١ قول الكميت ° وشعث ينظرون الى
بلال ° كما نظر الظماء حيا الغمام ° ومعلوم ان الظماء ينتظرون حيا الغمام فعلمنا ان نظر
الشعث الى بلال هو بمعنى الانتظار لانه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام الحجة ٢٢
قال آخر ° واذا نظرت اليك من ملك ° والبحر دونك زدتني نعما ° وصف نفسه بكونه ناظرا الى
الملك حال ما كان البحر حائلا بينهما وذلك لا يحتمل الرؤية فعلمنا ان المراد هو الانتظار الحجة ٢٣
قال البعيث ° وجوه بهاليل الحجاز على النوى ° الى ملك كان الفخار بها ناظرة ° اثبت انهم
بهاليل الحجاز ينظرون الى ملك المقرون وذلك لا يحتمل الرؤية بل يحتمل الانتظار الحجة ٢٤ قال بعضهم
ويوم بذي قار رأيت وجوههم ° الى الموت من وقع السيوف نواظر ° والمراد الانتظار لان
الموت لا يرى فثبت انه لا يرى لان المراد من الموت الرجل القاتل كما في قوله الى انا الموت
لانا نقول لا شك ان تسمية الرجل القاتل بالموت مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة الحجة ٢٥
قول الابيوردي في صفة عين بيرمة ° هي التي لا يزال في الدهر ناظرة ° الى العلا ولزوايا حي
في كتب ° قوله ناظرة الى العلا معناه كونها طالبة للعلا ومتوقعة له فجملة هذه الوجوه دالة
على ان النظر المقرون بحرف الى ليس للرؤية وهذه الوجوه الاخيرة دالة على انه للانتظار
لا يقال ادعا اشهر من علماء اللغة انهم قالوا النظر اذا لم يكن مقرونا بحرف الى افاد الانتظار يقال
نظرته اي انتظرته اما اذا كان مقرونا بحرف الى فانه ليس للانتظار لانا نقول لما حصل التعارض
بين دلالة المشاهدة ولا الحكم فلا بد من التوفيق وطريقه ان قولهم نظرته بمعنى انتظرته انما يقال
في انتظار مجيء الانسان بنفسه اما اذا كان منتظرا لخيره ومعروفه فيقال نظرت اليه ومنه قوله
انما نظري الى الله ثم اليك فهذا مجموع البحث في هذه المسألة اللفظية واعلم ان الاقرب الى الحق
الاصل في قول القائل نظرت اليه تقليب الحدقة نحوه ثم قد يستعمل في الرؤية من حيث ان تقليب الحدقة
سبب للرؤية ويستعمل ايضا في الانتظار من حيث ان تقليب الحدقة سبب للانتظار فان من انتظر شيئا
فانه يقلب الحدقة نحو الجهة التي ينتظر منها فهذا ما عندي في هذا البحث المقام الثاني

في اقامة الدلالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيمة ويدل عليه وجوه الحجة الاولى قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فنقول النظر ان كان هو الرؤية فالمطلوب حاصل وان كان عبارة عن
تقليب الحدقة الصحيحة الى جهة المرئي فنقول هذا في حق الله تعالى ممتنع فوجب حمل لفظ النظر على الرؤية اطلاقا
للفظ السبب على المسبب فان النظر سبب الرؤية ولان المقصود من تقليب الحدقة انما هو الرؤية فان قيل لا نسلم
انه حصل في هذه الاية لفظ النظر مقرونا بحرف الى وقوله تعالى الى ربها ناظرة فلم قلتم ان الى هاهنا
من حروف الجر بل هو عندنا اسم وبيانه من وجهين الاول انه واحد الآلاء على ما ذكره الازهري في كتاب
التهذيب قال الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي لا يخون نعمة اذا ثبت
هذا فنقول لم ادعيتم ان لفظ ناظرة اذا كان عاريا عن حرف الى افاد معنى الانتظار كقوله تعالى
فناظرة بم يرجع المرسلون اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تقدير الاية وجوه يومئذ ناضرة
نعمة ربها منتظرة الثاني ان لفظ الى جاء بمعنى عند قال الشاعر فهل لكم فيها الي فانني طبيب بما
اعيى النطاسي حذيما اي فهل لكم فيها عندي اذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون تقدير الاية وجوه
يومئذ ناظرة عند ربها ثم قال العرب ناظرة اي منتظرة وهو ضرب من الوجوه والتقدير وجوه يومئذ
ناظرة عند ربها منتظرة نعمة ربها سلمنا انه حصل في هذه الاية لفظ النظر مقرونا بحرف الى لكن لم قلتم
انه للرؤية فان لفظ النظر لتقليب الحدقة ولا يمكن هاهنا حمله على هذا المعنى فوجب حمله على لازمه وهو
الرؤية قلنا حصل هاهنا ايضا انواع اخرى من المجاز احدها الانتظار والتقدير الى ثواب ربها ناظرة وثانيها
تقليب الحدقة الى جهة كما يلزمه الرؤية فكذلك يلزمه توقع النفع وهو الانتظار ثم كان حمل النظر على
المجاز الذي ذكرتم اولى من حمله على احد هذين المجازين والجواب اما حمل لفظ الى على واحد الآلاء
او على معنى عند فانه يقتضي حمل قوله ناظرة على الانتظار وذلك غير جائز لان الانتظار يلزمه الغم
كما قيل الانتظار يورث الاصفرار والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكيم فوجب ان لا يكون المراد من الاية الى نعمة
ربها ناظرة قلنا هذا مدفوع من وجهين الاول انا قد بينا انه يوجب الاضمار في الاية وما ذكرناه
يوجب المجاز والمجاز خير من الاضمار على ما بيناه في اصول الفقه والثاني ان النظر الى الثواب لا يفيد
النفع فلا بد من اضمار زيادة اخرى وهو كون ذلك الثواب واصلا اليه وكثرة الاضمار خلاف
الاصل واما قوله نحمله على الانتظار قلنا بينا انه غير جائز الحجة الثانية قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة

والاستدلال



والاستدلال بها من وجهين الاول ان الالف واللام في الحسنى اما ان يكون للاستغراق او للمعهود ولا جائز
حمله على الاستغراق والا لدخلت الزيادة فيه وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها فوجب حمله على المعهود
ولا معهود بين المسلمين الا الجنة وما فيها من الثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم واذا كان
كذلك وجب ان تكون الزيادة شيئا مغايرا للثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم وكل من اثبت شيئا
زائدا على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به في الجنة قال انه هو الرؤية فوجب ان يكون المراد من
هذه الزيادة الرؤية الثاني ان النقل المستفيض ورد عن رسول الله صلعم انه قال الزيادة هو النظر الى وجه الله
سبحانه وتعالى الحجة الثالثة قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر كون الكفار محجوبين عن الرب
سبحانه وتعالى في معرض التحقير لشانهم وهذا يقتضي ان يكون المؤمن المخلص مرادا عنه
في حكاية شبه المعتزلة في انكار الرؤية والجواب عنها اعلم انهم تمسكوا بوجوه عقلية ووجوه نقلية
اما الشبه النقلية فاربع الشبهة الاولى تمسكوا بقوله تعالى لا تدركه الابصار واعلم انهم تارة يتمسكون بهذه
الاية في بيان انه تعالى لا يراه احد واخرى في بيان انه يمتنع ان يراه احد اما الوجه الاول فتقريره ان
نقول الادراك المقرون بالبصر هو الرؤية والادراك بدليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفي الاخر
فلا يصح ان يقال رايته وما ادركته ببصري وان يقال ادركته ببصري وما رايته وهذا يدل على ان
الادراك بالبصر والرؤية شيء واحد اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى نفى ان يدركه احد من الابصار
وهذا يتناول جميع الابصار في جميع الاوقات وذلك يقتضي ان لا يراه احد في شيء من الاوقات
واما الوجه الثاني فهو انه تعالى تمدح بانه لا تدركه الابصار وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا
والنقص على الله ممتنع فوجب ان تكون الرؤية ممتنعة على الله تعالى الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني
وهذه الكلمة للتابيد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فثبت ان موسى عليه السلام لا يراه قط واذا ثبت هاهنا
في حق موسى ثبت في حق غيره لانعقاد الاجماع على انه لا فرق الشبهة الثالثة تمسكوا بقوله تعالى وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب دلت هذه الاية على ان كل من يكلم الله تعالى معه فانه لا يراه
واذا ثبت عدم الرؤية عند الكلام ثبت عدم الرؤية في غير وقت الكلام ضرورة انه لا قائل بالفرق
الشبهة الرابعة انه تعالى ما ذكر الرؤية في القرآن الا وقد استعظمها وذلك في ثلث آيات اولها قوله تعالى
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة الاية وثانيها قوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل

عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم و
ثالثها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم الاية وهذا الاستعظام يدل على ان رؤيته تعالى ممتنعة واما الشبه العقلية فهي ايضا
اربعة الشبهة أ وهي شبهة الموانع وقبل تقريرها لا بد من مقدمة وهي ان الاشياء التي يجب
حصول الابصار في الشاهد عند حصولها ثمانية احدها سلامة الحاسة وب كون الشيء بحيث يكون
جائز الرؤية ج ان لا يكون في غاية القرب د ان لا يكون في غاية البعد ه ان يكون مقابلا
للرائي او في حكم المقابل و ان لا يكون في غاية الصغر ز ان لا يكون في غاية اللطافة ح ان لا
يكون بين الرائي والمرئي حجاب قالوا ان عند حصول هذه الامور الثمانية يجب حصول الابصار
اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة واصوات هائلة ونحن لا نراها
لا نسمعها وذلك يقتضي حصول الشك في الجبال اذا عرفنا هذه المقدمة فلنرجع الى تقرير الشبهة
فنقول اما الشرائط الستة الاخيرة فلا يمكن اعتبارها الا في رؤية الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا
يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته فبقي هذا الوجه رؤيته وجب ان لا يعتبر في حصول رؤيته الا
امران سلامة الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى وهذان الامران حاصلان الآن فلو انه تعالى صحت
رؤيته لوجب ان نراه الآن ولما لم يكن الامر كذلك وجب ان يقال انا لا نراه الآن لانه لا يصح رؤيته
الشبهة ب شبهة المقابلة وهي ان كل ما كان مرئيا وجب ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل
له وذلك لا يصح الا في الشيء الذي يكون حاصلا في المكان والحيز والله تعالى ليس في المكان والحيز
فامتنع كونه مقابلا للرائي او في حكم المقابل له فامتنع كونه مرئيا وانما قلنا ان المرئي يجب ان يكون
مقابلا او في حكم المقابل لانا على صور ثلثة احدها انا نرى الاعراض ولا يمكن ان يقال الاعراض
مقابلة لنا لكنها لما كانت في الاجسام المقابلة للرائي فكانت في حكم المقابل وثانيها انا نرى
وجوهنا في المرآة ويستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من العين الى
المرآة ثم ينعكس من المرآة الى الوجه فبهذا الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه وثالثها
الشيء الذي يوضع في الرطوبة فانه وان لم يكن في مقابلة العين الا ان شعاع العين ينعطف عليه و
يصير مرئيا فهو ايضا في حكم المقابل اذا عرفت هذا فنقول ان ابا الحسين البصري ادعى العلم الضروري





بان ما لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل يمتنع ان يرى الشبهة ج شبهة الانطباع وهي ان
ما يبصر لا بد وان ينطبع صورته ومثاله في العين والله تعالى لا صورة له ولا مثال فوجب ان يمتنع
رؤيته الشبهة د ان كل ما كان مرئيا فلا بد وان يكون له لون وشكل وحد بدليل الاستقراء والله
تعالى منزه عن ذلك فوجب ان لا يرى هذا مجموع شبههم في نفي الرؤية والجواب عن الشبهة أ
وهي تمسكهم بقوله تعالى لا تدركه الابصار من وجوه أ لا نسلم ان الادراك عبارة عن الرؤية بل هو عبارة
عن الوصول يقال ادرك الغلام اذا صار بالغا وادركت الثمرة اذا وصلت الى حد النضج
وقال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون اذا عرفت هذا فنقول ان من راى شيئا
ورأى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه على تقدير ان يكون رؤيته فما احاطت به جوانبه
وهذا المعنى انما يجوز في الشيء الذي له اطراف ونهايات والباري تعالى منزه عن ذلك فلا
يمكن رؤيته ادراكا البتة فلم يلزم من نفي الادراك نفي الرؤية فالحاصل ان الادراك الرؤية
بكيفية ولا يلزم من نفي الرؤية المكيفة نفي اصل الرؤية كما انا نعرف الله تعالى ولا نحيط به فكذلك
نراه ولا ندركه الوجه ب في الجواب هب ان ادراك العين عبارة عن الرؤية الا ان قوله لا تدركه
الابصار يقتضي قولنا تدركه الابصار وقوله تدركه الابصار يقتضي ان يدركه كل واحد لان
الالف واللام اذا دخلا على اسم الجمع تفيد الاستغراق ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية فكان
قوله لا تدركه الابصار معناه انه لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه فانه لا يراه جميع المبصرين فان
الكافرين لا يرونه بل يراه بعض الابصار الوجه ج في الجواب انا نقول بموجبه الاية لا تدركه الابصار
ثم قلتم انه لا يدركه المبصرون فان قالوا المراد من الابصار في الاية المبصرون ولا فرق في الاية
عن ان تكون مقيدة فنقول اذا حملنا الابصار على المبصرين وجب ان يكون معنى قوله تعالى وهو يدرك
الابصار انه يدرك جميع المبصرين ولا نزاع في انه تعالى مبصر فيلزم بحكم هذه الاية ان يبصر نفسه وانتم
لا تقولون به الوجه د في الجواب هب ان ظاهره يدل على نفي الرؤية عن جميع المبصرين الا انه عام و
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة خاص والخاص مقدم على العام واما الوجه الثاني في
تمسكهم بالاية فنقول ان حملنا الادراك على الاحاطة فلا نسلم ان الادراك نفي عن الله تعالى فلم قلتم
ان الرؤية ممتنعة وايضا نقول هذا الاستدلال معارض لان رؤيته تعالى لو كانت ممتنعة لما حصل

المدعي بانه لا يرى الا شيء ان المعدومات يمتنع رؤيتها ودليلها مدعي بل المدعي انما يحصل لو كانت
رؤيته جائزة ثم انه سبحانه وتعالى تمدح بمنع الابصار عن ذلك اذا ثبت هذا فنقول هذه الاية تدل
على ان رؤيته تعالى جائزة من هذا الوجه واذا ثبت الجواز وجب القول بالوقوع في القيامة ضرورة
انه لا قائل بالفرق والثاني قولهم بان كل ما كان عدمه مدحا كان وجوده ممتنعا منقوض بانه تعالى
تمدح بنفي الظلم والعبث عن نفسه حيث قال وما ربك بظلام للعبيد وما خلقنا السماء والارض وما بينهما
باطلا مع ان مذهب المعتزلة انه تعالى قادر على فعل الظلم والعبث واما الجواب عن الشبهة ٢ وهي
بقوله تعالى لن تراني فنقول كلمة لن لا تدل على التابيد بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم
يتمنونه في الاخرة واما الجواب عن الشبهة ٣ وهو التمسك بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
فنقول الوحي هو ان يسمع ذلك الكلام بسرعة وليس فيه ان يكون محجوبا عن رؤية المتكلم واما الجواب
عن الشبهة ٤ ان نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الاستعظام لاجل انهم طلبوا الرؤية على سبيل
التعنت والعناد والدليل عليه انه تعالى استعظم انهم طلبوا انزال الملائكة ولا نزاع في جواز ذلك
الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد استعظم الله ذلك وكذا في سؤال الرؤية واما الشبهة العقلية فنقول
الشبهة ١ وهي شبهة الموانع فالجواب عنها على ما يليق بالمقام ١ الا انا لا نسلم ان عند حصول الشرائط الثمانية
يجب حصول الابصار ويدل على انه غير واجب عقلا وجهان الحجة ١ انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا فان رأينا
جميع اجزائه وجب ان نراه كبيرا لا صغيرا وان لم نر شيئا من اجزائه وجب ان لا نراه البتة وان رأينا
بعض اجزائه دون البعض مع ان جميع الاجزاء بالنسبة الى القرب والبعد واللطافة والكثافة
وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية متساوية لزم ان لا يكون الادراك مع حصول هذه
الشرائط واجبا الحجة ٢ انا اذا ابصرنا شيئا اتصل بطرفي العين خطان شعاعيان كساقي مثلث
وصار عرض المرئي كالخط الثالث فحصل هناك مثلث ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر الى وسط
المرئي قائم عليه فينقسم ذلك المثلث الاول الى مثلثين كل واحد منهما مثلث قائم الزاوية وهذا الضلع
يكون وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادثتين الواقعتين على طرفي المثلث الاول الكبير والخطان
الطرفيان كل واحد منهما وتر للزاويتين القائمتين ولا شك ان وتر القائمة اعظم من وتر الحادة
فالطرفيان كل واحد منهما اطول من الخط الوسطاني واذا كان كذلك ثم يكن اجزاء المرئي بالنسبة

الى الرائي متساوية في القرب والبعد لانا نعلم بالضرورة ان هذا التفاوت واقع فبتقدير ان
لو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت في البعد لكنا اذا ابصرنا المرئي بعد ما
كان فبالغ ذلك … وجب ان لا نراه البتة لكنا نراه فعلمنا انه ليس السبب في عدم رؤية بعض
الاجزاء ذلك القدر من التفاوت في البعد الحجة ٢ انا اذا نظرنا الى مجموع كف من التراب رأيناه
وذلك الكف من التراب عبارة عن مجموع تلك الذرات وتلك الذرات الصغيرة فاما ان يكون
ادراك كل واحد من تلك الذرات مشروطا بادراك الاخر فيلزم الدور واما ان لا يكون
ادراك شيء منها مشروطا بادراك الاخر فح يكون حال ادراك كل واحد من تلك الذرات
حال الانفراد والاجتماع على التسوية مع انا نراها حال الاجتماع ولا نراها حال الانفراد فح
لا يكون الادراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط واما ان يكون ادراك البعض مشروطا
بادراك الباقي دون العكس وهذا ترجيح من غير مرجح فانتفى حاصل ما … فان الاجزاء متساوية
فيكون هذا منتقض الادلة … ان ذلك يخفى من هذا ترجيح من غير مرجح وهو مح واما ان ينتقض
حاصل فلان ادراك احد تلك الاجزاء اذا كان مشروطا بادراك الاخر كان حال الاجتماع
وعند الانفراد في صحة الادراك على التسوية فيعود المحذور فثبت بهذا البرهان القوي في بيان
ان عند حصول هذه الشرائط الادراك غير واجب وقولهم لو لم يجب الادراك لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال وبوقات ونحن لا نراها ولا نسمعها قلنا هذا … المقام ١ سلمنا انه
عند حصول هذه الشرائط يكون الادراك واجب الحصول فلم قلتم ان في حقه تعالى يجب ان يكون كذلك
وتحقيقه هو ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث والمختلف في الماهية لا يجب استواؤهما
في اللوازم فلم يلزم من كون الادراك واجبا في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجبا في الغائب
عند حضورها وهذا يدل على ان الادراك في الشاهد مشروط بالشرائط الستة وفي الغائب …
لا يمكن اعتبارها فكذلك لا يمتنع ان يكون الادراك في الشاهد واجب الحصول وفي الغائب لا
يكون واجبا وهذا سؤال دقيق … لم … احد من المعتزلة ولا احد من اصحابنا واما الشبهة ٢
فالجواب عنها من وجهين ١ انا بينا في الحدوث ان … لا بد وان يكون مسبوقا بتغير في محل
النزاع فنقول محل النزاع ان الموجود المنزه عن الحيز والجهة هل يجوز رؤيته ام لا فانه يقيم

ان العلم بامتناع رؤيته ضروري فذلك يقطع ما جاءوا به في المعرضة ولئن ادعيتم ان هذا العلم نظري
فلا بد فيه من الدليل وقولكم بان كل مرئي فلا بد وان يكون مقابلا لا نعرف انه اعادة للدعوى
لان الغائب هو الذي يكون مختصا بجهة في مقابلة الرائي وكما لم قلتم الدليل على ان ما لا يكون في
الجهة لا يكون مرئيا هو ان كل ما كان مرئيا كان في الجهة والمطلوب ثبوت هذه القضية
عكس نقيض القضية الاولى وفي الحقيقة لا فرق بين القضيتين في الظهور والخفاء ثم نجز على
نحن في صحة الاولى بل نقول ان يكون اعادة العلم عبارة اخرى في الجواب
ان الغائب لم شرط الرؤية في الشاهد فلم قلتم انه كذلك في الغائب وجوابه ما ذكرناه في الجواب عن
الشبهة الاولى وتمام الكشف والتحقيق ما ذكرناه في المقدمات ان المراد من الرؤية ان يحصل الانكشاف
بالنسبة الى ذاته المخصوصة يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الالوان والاضواء
اذا كان الامر كذلك فهذا الانكشاف وجب ان يكون على وفق المكشوف فان كان المكشوف مخصوصا بالجهة
والحيز وجب ان يكون الانكشاف كذلك وان كان المكشوف منزها عن الجهة وجب ان يكون الانكشاف
منزها عن الجهة والحيز اما الشبهة ثم اجراها على هذا القانون فان الرؤية عبارة عن هذا
الانكشاف التام فان كان الشيء له صورة كان الانكشاف بصورته ولونه وان كان منزها
عن الصورة واللون كان الانكشاف كذلك لان شرط الانكشاف ان يحصل على وفق المكشوف
هذا هو الجواب عن هذه الشبهة واعلم ان من تامل في هذه الكلمات على سبيل الانصاف علم قطعا انه
ليس للمعتزلة في نفي الرؤية شبهة مخلصة وبالله التوفيق المسألة العاشرة في بيان ان كنه حقيقته سبحانه
هل هو معلوم للبشر ام لا والكلام فيه مرتب على فصلين الفصل الاول في ان العلم بالكنه هل هو حاصل
ام لا قال اكثر المتكلمين هذا العلم حاصل وقال جمهور المحققين انه غير حاصل وهو المختار ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان المعلوم ليس الا الوجود والصفات السلبية والصفات الاضافية والعلم بهذه الامور مغاير للعلم
بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصة فوجب ان لا يكون العلم بالحقيقة المخصوصة حاصلا وانما قلنا ان المعلوم
ليس الا الوجود والسلوب والاضافات وذلك لانا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود واجب
الوجود علمنا انه موجود وما وراء ذلك فهو من باب الصفات مثل ان نقول انه واجب ومعناه انه الموجود
الذي لا يقبل العدم ونقول انه قديم ومعناه انه كان موجودا من الازل الى الآن ونقول انه ابدي



ومعناه انه موجود من الآن الى آخر ونهاية ونقول انه ليس بجسم ولا جوهر ولا في مكان وليس له ضد
ولا ند ولا شريك ونقول انه قادر اي يصح منه الفعل والترك ونقول انه عالم اي انه
يصح منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام ونقول انه مريد اي انه يصح منه ايقاع الفعل دون الترك
على سبيل التخصيص وكل ذلك اضافات فثبت انه ليس المعلوم للخلق منه الا الوجود والسلوب والاضافات
وانما قلنا ان العلم بهذه الامور لا يفيد العلم بالحقيقة المخصوصة لانا اذا رجعنا الى انفسنا لم نجد عقولنا
جازمة بانه متى كانت الصفات هي هذه وجب ان يكون الذات هي الحقيقة المخصوصة الفلانية على
التعيين بل نجد العقل جازما بانه لا بد وان تكون تلك الحقيقة في نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر
الحقائق فاما ان يعرف العقل تعيين تلك الحقيقة فهذا غير حاصل وهذا كما انا اذا شاهدنا الاثر
المخصوص عرفنا بالضرورة ان له حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق فاما ان نعلم تلك الحقيقة
بعينها فهذا غير حاصل فكذا ههنا لما علمنا اختصاصه بهذه الصفات على سبيل الوجوب واللزوم
علمنا ان له حقيقة متميزة عن سائر الحقائق فاما ان يعلم من هذه الصفات تلك الحقيقة المخصوصة بعينها
فهذا غير حاصل والعلم به ضروري فعلمنا ان العلم بحقيقته المخصوصة غير حاصل والحجة الثانية
ان التصديق فرع التصور فما لم نتصور حقيقة لا يمكننا ان نحكم انها حاصلة او غير حاصلة ونحن لا يمكننا
ان نتصور حقيقة الا اذا ادركناها في انفسنا او ادركنا مثلها كالعلم بالالم واللذة والفرح
والغم والخوف او ادركناها باحد الحواس الخمس كالعلم بالالوان فانه حصل من الابصار والعلم بالاصوات
فانه حصل بالسماع وكذا القول في بقية المحسوسات فاما الحقيقة التي ما ادركناها باحد هذين الطريقين
فلا نقدر على ان نتصورها اذا عرفت هذا فنقول حقيقته تعالى وكنه ماهيته غير مدركة باحد هذين الطريقين
فوجب ان لا يكون متصورا عندنا وهو المطلوب الحجة الثالثة ان كل ما نعلم منه سبحانه وتعالى فانه مجموع صفات عن
ماهية من مجموع التركيب ولذلك فانا نجد معرفة هذه الصفات مفتقرة الى اقامة الدلائل على انه تعالى
واحد وان ذاته المخصوصة فانها من حيث انها هي مانعة من التركيب فاذا كان كذلك وجب القطع بانه
من حيث انه هو غير معلوم للبشر وهذا قياس جلي من الشكل الثاني احتج القائلون بان تلك الحقيقة
معلومة بوجهين الحجة الاولى ان التصديق مسبوق بالتصور ثم ان تلك الحقيقة معلومة لامتناع الحكم عليها بانها
غير معلومة الحجة الثانية انا نحكم على تلك الذات المخصوصة بانها موصوفة بالوجود والقدم والدوام و

الوجوب والوحدة وصفات الجلال والاكرام فلو كان تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة لما
امكن الحكم عليها بهذه الصفات والجواب [illegible] انا نعرف ان الحيوان يختص بخواص الاغذية والادوية فانها
من حيث هي هي مجهولة ثم انا نعلم كونها مستلزمة للآثار المخصوصة فكذا هاهنا واعلم ان هذا البحث نوع
باب اشكالات عظيمة لا يليق ذكرها بهذا الموضع وبالله التوفيق الفصل [illegible] في بيان ان [illegible]
[illegible] وان لم يكن الآن معلوما فهل يصح ان يصير معلوما للبشر اعلم انا اذا رأينا الاجرام [illegible]
علمنا انه لا بد لذلك الاحتراق من مؤثر وذلك المؤثر معلوم لكونه [illegible]
هذا الوقت انا نعلم ان ذلك المؤثر ما هو بل نعلم انه شيء ما متعين في نفسه مجهول التعيين [illegible]
لوازمه حصول الاحتراق وايضا اذا [illegible] رأينا الماء [illegible]
علما الا بالشيء والعرض بل بالذات والحقيقة فهذه المرتبة اعلى واجل من المرتبة الاولى [illegible]
ادركنا ماهيته لونا وضوءا ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين مع انا نعلم
بذلك اللون المخصوص حاصل في الحالتين فتلك التفرقة هي المسماة [illegible] اذا عرفت هذا فنقول
انا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود الصانع فقد حصل النوع الاول من العلم والمعرفة اما النوع
الثاني فهل هو ممكن الحصول [illegible] هذا [illegible] والعقل [illegible] وادراك غير
المتناهي بالمتناهي محال ومن المحققين من توقف في جوازه واستعظم [illegible]
[illegible]
ولا شك انه لا سبيل للبشر [illegible] هاتين الحالتين فنسأل الله تعالى ان يجعلنا من اهلها

المسألة الحادية عشرة في بيان ان صانع العالم سبحانه وتعالى واحد [illegible] وجوه الحجة الاولى لو كان في
الوجود شيئان كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتباينين
بالتعين فيلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما وكل مركب ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته
ممكنا لذاته وهو محال وتمام البحث فيه قد تقدم في مسألة [illegible] الحجة الثانية ان الاله هو الذي يكون
قادرا على كل المقدورات فلو فرضنا الهين واراد احدهما حركة زيد والآخر سكونه فاما ان يحصل المرادان
وهو محال او لا يحصل مراد واحد منهما وذلك ممتنع لان المانع لكل واحد منهما عن حصول مراده ليس هو
مجرد كون الآخر قادرا بل حصول مقدور الآخر فاذن لا يمتنع حصول مراد هذا الا اذا حصل مقدور الآخر وكل

ولا يمتنع حصول مراده الا اذا حصل مقدور هذا فلو امتنع حصول مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل
واحد منهما وهو محال [illegible] هذا القسم الى القسم الثالث وهو ان يحصل مراد احدهما دون الآخر وهذا
[illegible] لان الذي يحصل مراده فهو قادر والذي لم يحصل مراده فهو عاجز والعاجز لا يصلح
للالهية [illegible] كانت قدرة كل واحد منهما صالحة [illegible] ايجاد ذلك المقدور [illegible]
[illegible]
[illegible] واذا كان كذلك فاما ان يكون موجودا او يكون معدوما واما القسم الثالث وهو ان يقع
[illegible] واذا كان الامر كذلك لم يكن ايجاد مثل هذا المقدور
قابلا للتفاوت واذا لم يقبل التفاوت امتنع كون احدى القدرتين اقوى من الاخرى
[illegible] القادرين فلو حصل مقدور احدهما دون الثاني
[illegible] فكان هذا القسم محالا
[illegible] ان القول بوجود الالهين يفضي الى احد هذه الاقسام [illegible]
[illegible] كان القول بوجود الالهين محالا [illegible] هذه الاقسام [illegible]
بينهما [illegible] ان [illegible] وقوع المخالفة بينهما
هو انا لو فرضنا احد الالهين منفردا بالوجود لصح منه ان يريد حركة زيد [illegible] الثاني
منفردا بالوجود لصح منه ان يريد سكون زيد واذا [illegible] حال الانفراد وجب [illegible]
ايضا حالة الاجتماع لان ما لكل واحد منهما من الذات [illegible] والقديم لا يجوز عليه التغير و
التبدل [illegible] كل واحد منهما حال الاجتماع كما كان حال الانفراد وهو [illegible]
[illegible] المخالفة بينهما [illegible] لو انفرد احد الالهين لصح منه ايجاد الحركة ولو انفرد [illegible]
لصح منه ايجاد السكون ثم انهما لما اجتمعا [illegible] على كل واحد منهما ايجاد ما لم يكن [illegible]
الانفراد فاذا كان الحال كذلك في [illegible] ان ما ذكرتم [illegible]
على [illegible] المخالفة بينهما [illegible] مع القول بوجود الالهين يمتنع وقوع المخالفة بينهما
وهو [illegible] انا لو فرضنا الهين لوجب كون كل واحد منهما حكيما والحكيم هو الذي [illegible]
الا الافضل والاولى [illegible] الافضل والاولى في كل شيء واحد فاذا كان كذلك كان كل [illegible]

منها لكونه حكيما لا يريد الا لاداة لكن الوجه الواحد واذا كان الامر كذلك امتنع وقوع التخالف بينهما اقول ثم
وهو ان كل واحد منهما لما كان الها وجب كون كل واحد منهما عالما بكل المعلومات فكان كل واحد منهما
عالما بان احد الحكمين ممتنع وانهما لا يتفقان في ارادة ما علم انه لا يكون ثم واذا كان الشي الذي هو معلوم
الوقوع ليس الا الواحد وتستحيل ان يريد الا ما كان معلوم الوقوع وجب ان يكون كل واحد منهما مريد
الوقوع شي واحد بعينه وعلى هذا التقدير فانه يمتنع وقوع التخالف بينهما سلمنا انه يصح وقوع التخالف
بينهما لكن المحالات التي الزمتموها انما يلزم من وقوع المخالفة لا من صحة التخالف فلم لا يجوز
ان هذه المخالفة لا بد وان يحصل من ضرورة الوجود فلا يمكنكم ان تلزموا علينا المحال الا بعد ان تثبتوا
وان اقمتم الدلالة على صحة المخالفة الا انكم محتاجون بعدها الى اقامة الدلالة على وقوع المخالفة
عليهم وبينكم والجواب الدليل على صحة المخالفة بينهما انه لو انفرد هذا صح منه ارادة الحركة و
لو انفرد ذلك صح منه ارادة السكون فعند اجتماعهما وجب ان لا يبقى بينهما بين الصحتين وبكل ما هو
وجهان الاول ان كل واحد من هاتين الصحتين ازلية والازلي يمتنع زواله الثاني ان زوال الصحة
بالاخرى انما يحصل لو حصل بينهما نوع منافاة ولا يلزم من حصول احدهما زوال الاخرى واذا حصلت
المنافاة من الجانبين لم يكن تاثير حصول احدهما في عدم الاخرى اولى من العكس فلا بد وان يزول
كل واحدة من هاتين الصحتين بالاخرى لكن ذلك ممتنع لان المؤثر في عدم كل واحد من هاتين الصحتين
وجود الاخرى والعلة واجبة الحصول عند حصول المعلول فلو عدمت الصحتان معا لزم من عدمهما
لزوم وجودهما وهو ممتنع سلمنا انه لا تزول هذه الصحة ولا تلك الصحة عند اجتماعهما فثبت ان صحة المخالفة
حاصلة عند الاجتماع اما قوله ان هذا ينتقض بالقدرتين فانه يصح من كل واحد منهما ايجاد المقدور
عند الانفراد ولا يصح منهما ايجاده عند الاجتماع قلنا هذا مبني على كون الاثنين قادرين واحد لا
نقول هذه الصحة كانت ثابتة لكل واحد من القدرتين عند الانفراد فان بقيتا عند الاجتماع يلزم منه
صحة الجمع بين النقيضين وهو ممتنع وان زالتا او زالت احديهما فيرجع الى الوجوه المذكورة فثبت ان القول
بوجود الالهين يفضي الى هذا المحال فكان القول به محالا اقول لو حصل في الوجود الهان لكان
كل واحد منهما عالما قادرا مريدا لكن لا يوجب ذلك فيهما قلنا الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف فان
توقف لزم الجبر واذا لزم الجبر لم يكن فاعلا انه مختار موقوف على رعاية المصالح فلم يلزم من خلو

خلو



الفعل عن المصلحة ان يكون مراد الوقوع منهما فلم يلزم من كون المصلحة واحدة عدم التخالف وان
لم يتوقف الفعل على الداعي لم يلزم من استواء القدرتين في المصلحة والمفسدة عدم الترجيح في تعلق
والارادة فثبت ان هذا السؤال لا يمنع من صحة التخالف قوله الشي الذي هو معلوم الوقوع وكذا
وذلك لا يمنع من الاختلاف في الارادة قلنا ارادة الوقوع متقدمة على الوقوع الذي هو متقدم على
العلم بالوقوع فيمتنع ان يكون العلم بالوقوع سببا لارادة الوقوع والا لزم الدور قوله هذه
الاقسام الثلثة انما يتولد من حصول المخالفة لا من صحة المخالفة قلنا ههنا مقدمة يقينية وهي
كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فلو كانت المخالفة ممكنة لم يلزم من فرض وقوعها محال
لكنه قد لزم المحال من فرض وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا الهين لكانت المخالفة بينهما اما ان
تكون ممكنة واما ان لا تكون والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الالهين الحجة الثانية على امتناع وجود
الالهين هي انا لو فرضنا الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما كانت
في حق كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على التسوية و
كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات واذا ثبت هذا لزم ان كل ما كان مقدورا لاحدهما بعينه
يكون مقدورا للاخر من جهة واحدة وهي جهة الايجاد والاختراع الا ان ذلك محال لان كل ما كان
مقدورا للقادر صح منه ايجاده فاذا قصد كل واحد منهما الى ايجاده فاما ان يقع ذلك المقدور بهما معا
او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الاخر والاقسام الثلثة باطلة اما القسم الاول فهو وقوعه بهما معا
فممتنع لان اسناد الاثر الى المؤثر انما كان لاجل امكانه وجوازه والا لزم ان مع المؤثر التام كان
واجب الوجود وكونه واجب الوجود يمنع من الاسناد الى القدرة الثانية وكون الفعل مع القدرة الثانية
يمنع من الاسناد الى القدرة الاولى فحينئذ يلزم ان يكون حال وقوعه بكل واحد من القدرتين يكون واجب
الانقطاع عن كل واحد منهما وهو جمع بين النقيضين وهو محال اما القسم الثاني وهو ان لا يقع بواحد منهما
فهو ممتنع لان المانع من وقوعه بهذه القدرة وقوعه بتلك القدرة والمانع من وقوعه بتلك القدرة
وقوعه بهذه القدرة ولا يمتنع هذا الا اذا وجد ذاك ولا يمتنع ذاك الا اذا وجد هذا فلو امتنعا
لوجدا معا وذلك محال فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال واما القسم الثالث وهو ان يقع باحدهما دون
الاخر فهذا ايضا ممتنع لوجهين احدهما ان كل واحد منهما لما فرضناه قادرا على جميع المقدورات لا يكون

المقدمة الثانية واذا كان كذلك امتنع رجحان احدهما على الاخر الا لمرجح وقوع التفاوت في القدرة
على ايجاد المقدور واذا ثبت ما بينا ان التفاوت في الاقدار يستدعي امكان وقوع التفاوت في
المقدور والشي الذي يكون واحدا وحدة حقيقية امتنع وقوع التفاوت فيه فامتنع وقوع التفاوت
في القدرة عليه فثبت ان القول بوجود الاهين يفضي الى هذه الاقسام الثلثة وثبت ان كل واحد
منها محال فكان القول بوجود الاهين محالا والشبهة المشهورة انما تجري في العالم خيرا وشرا والفاعل للخير لا يكون
خيرا وشريرا معا فلا بد من القول بالاثنين والجواب عن الشبهة انه لم يقدر على دفع الشرير فهو عاجز لا
يصلح للالهية فان قدر ولم يفعل فهو ايضا شرير لان الراضي بافعال الشرير شرير فثبت ان هذه الشبهة ساقطة
وبالله التوفيق **المسألة ٢٢** في خلق الافعال اعلم ان للعقلاء في الافعال الاختيارية التي للحيوانات اقوالا
احدها ان ذلك الحيوان غير مستقل بايجاده وتكوينه واصحاب هذا القول فرقتان الفرقة الاولى الذين يقولون
الفعل موقوف على الداعي فاذا حصلت القدرة وانضم اليها الداعية صار مجموعهما علة موجبة للفعل و
هذا قول جمهور اهل السنة واختيار ابي الحسين البصري من المعتزلة وهو وان كان يدعي الغلو في الاعتزال
حتى ادعى ان العلم بان العبد موجد ومستقل بفعله ضروري الا انه لما كان من مذهبه ان الفعل موقوف
على الداعي فاذا كان عند الاستواء يمتنع وقوعه فحال المرجوحية اولى بالامتناع واذا امتنع المرجوح
وجب الراجح لانه لا خروج عن النقيضين وهذا عين القول بالجبر لان الفعل واجب الوقوع عند وجود
المرجح وممتنع الوقوع عند عدم المرجح فثبت ان ابا الحسين كان عظيم الغلو في القول بالجبر وان كان
يدعي في ظاهر الامر انه عظيم الغلو في الاعتزال الفرقة الثانية الذين يقولون المؤثر في وجود الفعل
هو مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد ويشبه ان يكون هذا قول الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه
نقل عنه انه قال القدرة العبد ... الفرقة الثالثة الذين يقولون الصلوة والزنا مشتركان في كون
كل واحد منهما حركة وبينا ... بكون احدهما صلوة والاخر زنا فاذن ... حصول
عن حركة موصوفة بوصف كونها صلوة والزنا حركة موصوفة بوصف كونها زنا واذا عرفت هذا فنقول
اصل الحركة انما حصل بقدرة الله تعالى اما وصف كونها صلوة وكونها زنا انما حصل بقدرة العبد وهذا قول
القاضي ابي بكر الباقلاني الفرقة الرابعة الذين يقولون لا تاثير لقدرة العبد في الفعل ولا في صفة
من صفات الفعل بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ولا تاثير لتلك القدرة



البتة في ذلك الفعل وهذا قول الشيخ ابي الحسن الاشعري فهذا قول كل من يبطل مذهب القائلين بان
الحيوان غير مستقل بايجاد فعله القول الثاني قول من قال ان الحيوان مستقل بايجاد فعله وهو قول جمهور
المعتزلة وهم طائفتان الطائفة الاولى الذين يقولون نحن نعلم بالضرورة كوننا موجدين لافعالنا وهذا
القول اختيار ابي الحسين البصري قال لولا انا اهل العلم ... وانا شديد التعجب منه انه كيف جمع بين هذا
القول وبين قوله الفعل موقوف على الداعي فان هذا غلو في الجبر فكيف جمع معه الغلو في القدر
واما محمود الخوارزمي فانه لما اراد الجمع بين هذين القولين قال الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع
ولا ينتهي الى حد الوجوب وستعرف ان هذا العذر ضعيف الطائفة الثانية الذين يقولون ان علمنا بكوننا
موجدين لافعالنا علم استدلالي وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزلة فهذا تفصيل مذاهب الناس
في هذه المسألة فنقول لنا الحجة الاولى ان العبد حال ما يرجح الفعل هل يصح منه الترك بدلا عن الفعل
او لا يصح فان كان حال كونه مصدرا للفعل لا يصح منه الترك وحال كونه مصدرا للترك لا يصح منه الفعل
فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك وذلك هو المطلوب واما ان صح منه الترك بدلا عن الفعل
فترجيح احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك
المرجح اما ان يكون من العبد او من الله تعالى او لا من العبد ولا من الله تعالى فان كان من العبد عاد
التقسيم الاول ولزم التسلسل وان كان من الله تعالى فنقول عند حصول ذلك المرجح هل صار الفعل راجحا
على الترك فنقول ذلك الرجحان اما ان يقال انه انتهى الى حد الوجوب او ما انتهى الى حد الوجوب فان
كان الاول فهو الحق لزم الجبر لان على تقدير حصول ذلك المرجح صار الفعل واجب الوقوع وعلى
تقدير ان لا يحصل كان الفعل ممتنع الوقوع وان كان الثاني وهو انه ما انتهى الى حد الوجوب
فنقول لما كان الامر كذلك كان عند حصول ذلك المرجح لا يمتنع حصول الفعل تارة وعدم حصوله اخرى
وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض تارة واقعا واخرى غير واقع فاختصاص احد الوقتين
بالوقوع والثاني بعدم الوقوع اما ان يتوقف على انضمام قيد اليه او لا يتوقف فان توقف لم
يكن الذي حصل اولا تمام المرجح لانه كان لا بد معه من هذا القيد لكنا كنا فرضنا ما حصل اولا تمام المرجح
هذا خلف وايضا فانه يعود التقسيم في المجموع الحاصل من المرجح الاول ومن هذا القيد فان لم يجب الرجحان والا
فيفتقر الى مرجح اخر ولزم التسلسل وهو محال وان وجب عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر واما ان كان خصما

امرا وقتيا بالوقوع لا يتوقف على انضمام قيد زائد اليه كان حاصلا اول الامر انضمة ذلك المرجح الذي
كان حاصلا اولا الى وقت الوقوع واللاوقوع بالسوية لزم رجحان احد طرفي الممكن لذاته على الآخر
من غير مرجح وهو محال وان افتقر ثم وهو ان يحدث ذلك المرجح لا من العبد كان لاشتراكها جميعا يفتقر حدوث
حادث لا عن محدث وتجويزه يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الله تعالى وبطل
هذا كله اذا قلنا بان العبد حال كونه مصدرا للفعل يمتنع منه الترك بدلا عن الفعل الا ان هذا الرجحان
يتوقف على مرجح اما اذا قلنا انه لا يتوقف على المرجح ثم حصل الرجحان لا عن مؤثر وتجويزه يبطل
القول بافتقار الجائزات الى المؤثر والمرجح ويلزم منه نفي الصانع وايضا فبتقدير ان يكون الامر
يكون ذلك الرجحان واقعا بالاتفاق بمعنى يكونه واقعا لا لامر صدر عن الفاعل وهذا ايضا يقتضي
الجبر لانه اذا وقع ذلك الاتفاق حصل الفعل سواء اراد او لم يرد واذا لم يقع لم يحصل الفعل سواء اراد
او لم يرد فيكون الجبر لازما ايضا على هذا التقدير واذا عرفت هذا فنقول ثبت ان العبد حال كونه مصدرا
للفعل ان صح منه الترك فاما ان يتوقف ذلك الترجيح على المرجح او لا يتوقف وثبت ان القسمين باطلان
فثبت ان العبد حال كونه مصدرا للفعل يمتنع منه الترك وحال كونه مصدرا للترك يمتنع منه الفعل فان
قيل هذا الذي ذكرتم في الشاهد يلزمكم مثله في الغائب فوجب ان يكون الباري تعالى علة موجبة
لا فاعلا بالاختيار قلنا الفرق بين الشاهد والغائب ان صدور الفعل عن القادر موقوف على
الارادة وهذه الارادة في الشاهد محدثة فافتقرت الى محدث فان كان ذلك المحدث هو العبد لزم
التسلسل وهو محال فوجب القول بانتهاء الارادات الى ارادة ضرورية يخلقها الله تعالى في العبد ابتداء وعند هذا
يصير الجبر لازما اما ارادة الله تعالى فهي قديمة منزهة فاستغنت تلك الارادة لاجل قدمها عن ارادة اخرى
فظهر الفرق بين البابين الحجة الثانية لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل احوالها وهو
غير عالم بتفاصيل افعال نفسه فوجب ان لا يكون موجدا لها بيان الملازمة انه لكونه قادرا يمكنه ايقاع
ذلك الفعل بذلك المقدار وبعينه وبازيد منه وانقص منه فوقوع ذلك المقدار دون ما هو ازيد منه
ودون ما هو انقص منه لا يكون الا لاجل القصد والاختيار الى القصد والاختيار مشروط بالعلم لان القصد
الى ايجاد العشرة دون الخمسة ودون العشرين لا يتاتى الا مع العلم بانه عشرة وليس بخمسة ولا عشرين فثبت
انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل احكام افعال نفسه وهذا هو معنى قوله تعالى الا



يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير واما قلنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه لوجوه الاول ان النائم
والمغشي عليه قد يتقلب من جنبه الى الجنب الآخر مع انه ليس له من كمية تلك الافعال ولا من كيفيتها
خبر البتة الثاني ان اكثر المتكلمين مواظبون في اثبات الجوهر الفرد ومن ثبت القول بالجوهر الفرد
كان التفاوت بين الحركات في البطء والسرعة لاجل تخلل السكنات فيما بين الحركات و
سيأتي البرهان على تزييفه في مسئلة الجوهر الفرد اذا ثبت هذا فنقول النملة اذا تحركت
حركة بطيئة فذاك لانها تحركت في بعض الاحياز وسكنت في بعضها ومعلوم انه ليس عند النملة خبر
من كمية عدد تلك الاحياز ولم يميز بعضها عن بعض انها سكنت ههنا وتحركت هناك وبل الى العاقل
الذي هو اعقل الخلق كذلك فانه اذا مشى فلا شك انه مشيه انقطاع من حركة الفلك فذاك
لانه سكن في بعض الاحياز ووقف في بعضها وهذا الذي هو اعقل الخلق لو اراد ان يعرف انه
اين سكن واين تحرك لم يعرف فعلمنا ان العبد غير عالم بتفاصيل احوال فعله الثالث ان مذهب ابي علي
وابي هاشم ان الجسم اذا تحرك فهنا امور ثلاثة الجسم والمتحركية والحركة وهذه الحركة معنى يوجب
المتحركية وتاثير قدرة العبد ليس في نفس المتحركية بل في هذا المعنى الذي يوجب تلك المتحركية
ومعلوم ان اكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث ولا يخطر ببالهم ولا يدور في خيالهم تصور
هذا الثالث واذا ثبت كونهم غافلين عن ماهيته استحال منهم القصد الى ايجاده وتكوينه فاذن
ما لا يكون مقصودا عند المذهب امتنع القصد الى ايجاده وهذا الوجه مختص بمذهب المعتزلة فاما
الحس فانه متوقف في الجوهر الفرد وناف لهذا المعنى فلا يلزمه ذلك الرابع ان من حرك اصبعه فلا
شك ان ذلك الاصبع مركب من الاجزاء وقامت بكل واحد منها حركة على حدة فاذن لزم فيمن يحرك
ان يكون عالما بتفاصيل الكمية والكيفية ومن يحرك هذا الاصبع ان يكون عالما باجزاء
الاصبع كم هي حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركة في كل واحد من تلك الاجزاء ويكون عالما بحدود الاحياز
الواقعة من مبدأ الحركة الى منتهاها حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركات في تلك الاحياز ومعلوم انه لم يكن
شيء من هذه الاحوال معلوما فعلمنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه واذا ثبت هذا فنقول ظهر
انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل تلك الافعال وظهر انه غير عالم بتفاصيل تلك الافعال
فوجب القطع بان العبد غير موجد لها الحجة الثالثة ان العبد غير موجد لافعال نفسه وهو ان ذات الله سبحانه

وتعالى مستلزم للقادرية اما انفرع انه عند من يقول انه تعالى قادر لذاته او بواسطة كونه مستلزمة
لعرض لذلك العرض فيلزم القادرية عند من يقول انه تعالى قادر لعرض وعلى التقديرين فان نسبة ذاته
الى جميع الممكنات على السوية فيلزم ان يكون تعالى قادرا على جميع الممكنات فيلزم ان يكون تعالى
قادرا على مقدورات العباد واذا ثبت هذا فنقول اذ ذلك المقدور اما ان يقع بمجموع القدرتين اعني
قدرة الله تعالى وقدرة العبد واما ان لا يقع بواحدة منهما واما ان يقع باحدى القدرتين دون الاخرى
وهذه الاقسام بتمامها باطلة لعين الدليل الذي ذكرناه في مسئلة التوحيد فوجب ان لا يكون العبد
قادرا على الايجاد والتكوين الحجة الثالثة لو كانت قدرة العبد صالحة للايجاد فاذا اراد الله تعالى تسكين
جسم وقدرنا ان العبد اراد تحريكه فاما ان يقع المرادان وهو محال او لا يقع واحد منهما وهو ايضا محال لما
بيناه في مسئلة التوحيد او يقع مراد الله دون مراد العبد وهذا ايضا محال لان الله تعالى وان كان قادرا
على ما لا نهاية له والعبد ليس كذلك الا ان ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد في
هذه الصورة لان الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من
الوجوه واذا كان المقدور غير قابل للتفاوت يمتنع ان يكون القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت و
يمتنع ان يكون قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون بل الله تعالى
قادر على سائر المقدورات والعبد غير قادر عليها لكن ذلك التفاوت لا يوجب التفاوت في القدرة
على تلك الحركة والقدرة على هذا السكون فاذا ثبت ان قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة المعينة لا يمكن
ان يكون اقوى من قدرة العبد على ايجاد هذا السكون استحال ان يقال انه مقدور الله تعالى اولى بالوقوع
من مقدور العبد فثبت ان التفاوت الحاصل بسبب ان قدرة الله تعالى متعلقة بما لا نهاية لها وقدرة العبد
متعلقة بالمتناهي لا يقدح في ذلك التساوي فثبت انه لو كانت قدرة العبد صالحة للايجاد يلزم
امر من هذه الاقسام الثلثة وثبت ان كل واحد منها باطل فيلزم القطع بان قدرة العبد غير صالحة للايجاد
الحجة الرابعة ان الفعل الاختياري لا يقع الا لما تعلق به القصد والاختيار والقصد لا ينصرف الا نحو ما حصل
الجهل بل لا ينصرف الا نحو العلم والقدرة فكان يجب ان لا يحصل له الا العلم فلما حصل له العلم وحصل له الجهل علمنا
انه وقع على خلاف ما قصده بل بايقاع غيره فان قيل انما حصل ذلك الجهل لانه ظن انه علم فلا جرم قصد
ايقاعه قلنا فحينئذ اختار هذا الجهل بسبب انه كان ذلك الجهل المتقدم حاصلا له فان كان ذلك لنوع جهل آخر



كما في الاول لزم ان يكون كل جهل مسبوقا بجهل آخر لا الى نهاية وذلك محال فاذن لا بد من انتهاء
هذه الجهالات الى جهل اول لم يكن مسبوقا بجهل آخر فذلك الجهل الاول يستحيل ان يكون حاصلا بسبب الانسان
اختياره لان الانسان لا يختار ذلك البتة فثبت ان ذلك الجهل انما حصل بايجاد الله تعالى وتخليقه وسائر
الجهالات مترتبة عليه فكان الكل بالحقيقة مستندا الى تخليق الله تعالى وتكوينه واما المعتزلة فكلامهم
في هذا الباب في غاية الكثرة والبسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد وهو انه لولا الاستقلال
بالفعل لكان الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا والجواب ان هذا السؤال لازم
عليكم ايضا من ستة اوجه الاول ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان متنافيان لذاتيهما كما ان
الحركة والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما وذلك لان العلم بعدم الايمان لا يكون الا مع عدم الايمان
وعدم الايمان ووجوده متنافيان فوجب القطع بان العلم بعدم الايمان مناف ومضاد لوجود الايمان
فكما ان الامر بالجمع بين الحركة والسكون امر بايجاد ما يمتنع وجوده فكذا الامر بالايمان مع قيام العلم
بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين الثاني اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى كان عالما من الازل الى الابد
بان ابا لهب لا يؤمن ثم انه كان يأمره بالايمان فكان هذا امرا بالجمع بين النقيضين وهو محال فالتكليف
بتكليف ما لا يطاق لازم عليه في مسئلة العلم كما انه لازم علينا في مسئلة خلق الافعال ولو ان جملة
العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا لم يقدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب
هشام بن الحكم وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة
يكفرون من يقول بهذا القول الوجه الثالث في الالزام انه تعالى قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله تعالى عنهم بهذا الخبر لو امنوا لانقلب هذا الخبر كذبا
والكذب ممتنع على الله تعالى والمفضي الى المحال محال فكان صدور الايمان منهم محالا مع ان الله تعالى كان يامرهم
بالايمان الوجه الرابع انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه
ومما اخبر عنه ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع
بين النقيضين الوجه الخامس وهو ان توجه التكليف اما ان يكون حال استواء الداعي على الفعل و
الترك او حال رجحان احد الداعيين على الآخر اما الاول فهو تكليف ما لا يطاق لان الاستواء
والرجحان متناقضان فلو كلف حال الاستواء بالترجيح لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين

واما الثاني فهو انه يلزم تكليف ما لا يطاق لانه ان كلف بالراجح فالراجح واجب الوقوع على ما بيناه
وما كان واجب الوقوع لنفسه استحال ان يكون وقوعه بايقاع موقع منفصل فكان امره بايقاعه
امرا له بما ليس في وسعه وان كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع وكان هذا امرا بايقاع ما يكون
ممتنع الوقوع فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه حال استواء الداعيين يكون مأمورا بالترجيح
لا في هذه الحالة التي هي حالة الاستواء بل في الحالة الثانية منها قلنا انه اذا توجه عليه
التكليف في حال الاستواء فاما ان يؤمر حال الاستواء بان يحصل الترجيح في هذه الحالة التي هي
حال الاستواء فيكون هذا جمعا بين النقيضين واما ان يؤمر انه في هذه الحالة مأمور بان يوقع
الترجيح في الحالة الثانية من هذه الحالة فنقول هذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين وذلك لانه
اما ان يكون المراد به في حال الاستواء انه يعلم انه اذا جاءت الحالة الثانية مأمورا بايقاع الترجيح
لكن على هذا التقدير لا تكليف عليه في حال الاستواء بل انه يعلم انه في الحالة الثانية سيصير مكلفا واذا
كان كذلك فنحن ننقل الكلام الى تلك الحالة الثانية اما ان يكون الحال حال الاستواء او حال الترجيح
ويعود الاشكال المذكور واما ان يكون المراد به انه في حال الاستواء مأمور في هذه الحالة
بان يوقع الرجحان في الحالة الثانية لكن على هذا التقدير يتوجه تكليف ما لا يطاق لان ايقاع الفعل في
الزمان الثاني مشروط بحصول الزمان الثاني وحصول الزمان الثاني في الزمان الاول ممتنع وكان ايقاع
الترجيح في الزمان الثاني عند حضور الزمان الاول موقوفا على شرط ممتنع والموقوف على الممتنع ممتنع فثبت
انه كلف حال الاستواء بان يوقع الترجيح في الزمان الثاني يكون تكليف ما لا يطاق والوجه الثالث ان
نقول لما ثبت ان التصورات غير مكتسبة فشيء من التصديقات البديهية غير مكتسب فشيء من التصديقات
غير مكتسب البتة مع انه ورد الامر بتحصيل المعرفة فكان هذا امرا وتكليفا بما لا يطاق انما قلنا ان
من التصورات غير مكتسب لان من طلب اكتسابه فاما ان يكون له شعور بتلك الماهية واما ان لا يكون
فان كان له شعور بتلك الماهية كان تصورها حاصلا له وطلب الحاصل محال وان لم يكن له شعور
بتلك الماهية استحال طلبها لان الغافل عن الشيء يمتنع ان يكون طالبا له فان قلت انه شعر به
من وجه دون وجه قلت الوجه المشعور به مغاير للوجه الذي هو غير مشعور به فالمشعور به امتنع
طلبه لكونه حاصلا وغير المشعور به امتنع طلبه لكونه مغفولا عنه وانما قلنا انه لما كانت التصورات غير



مكتسبة كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة وذلك لان التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد
تصور طرفيه في موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما للآخر او سلبه عنه وعلى
هذا التقدير يكون حضور التصور ان كان ذلك التصديق واجب الحصول وان لم يحضر كان ذلك التصديق
ممتنع الحصول فاذن كان هذا التصديق واجب الدوران نفيا واثباتا مع حضور تلك التصورات
نفيا واثباتا وثبت ان حضور تلك التصورات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان لزم ان يكون
حضور هذه التصديقات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان فثبت ان هذه التصديقات البديهية
ليس شيء منها مكتسبا وانما قلنا انه لما كان الامر كذلك امتنع ان يكون شيء من التصديقات مكتسبا وذلك
لان التصديقات المكتسبة لا تنتج ولا يدعيها الا بواسطة انتهائها الى المكتسب الاول فيكون المكتسب
المكتسب الاول هو من تلك البديهيات لا محالة فتلك البديهيات اما ان تكون تامة في استلزام المكتسب الاول
واما ان لا يكون فان كانت تامة لزم من حضورها حصول المكتسب الاول ولزم من عدمها امتناع حصول
المكتسب الاول لانه لا سبب للمكتسب الاول الا تلك البديهيات فيكون المكتسب الاول واجب الدوران نفيا واثباتا
مع ما لا يكون باختيارنا لا نفيا ولا اثباتا فيخرج المكتسب الاول عن ان يكون باختيارنا واذا عرفت هذا
فنقول حال المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الاول كما ذكرناه وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من العلوم كسبيا
مكتسبا واما ان قلنا بان تلك البديهيات غير تامة في استلزام المكتسب الاول لا بد وان ينضم مع تلك البديهيات
شيء من المكتسبات فيكون ذلك المكتسب متقدما على اول المكتسبات وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان جميع
العلوم اما بديهية واما ان يكون من لوازم البديهيات وشيء منها ليس بمكتسب فاذن شيء من العلوم غير مكتسب
ولا شك في ورود الامر بها لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فثبت ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل
الوجه الرابع انه ورد الامر بتحصيل معرفة الله تعالى فنقول اما ان يتوجه هذا الامر على من يعرف الله او
على من لا يعرفه فان كان الاول كان هذا الامر امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان الثاني كان هذا الامر
لامرا محالا على من لم يكن عارفا بالله والجاهل بالله جاهل بامره فاذن هذا الامر متوجه على
محض لا يمكنه حال بقائه كذلك ان يعرف الامر والامر وذلك يقتضي تكليف ما لا يطاق فثبت بهذه الوجوه
البتة ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل ولا استقصاء في هذا الباب مذكور فيما صنفناه في اصول الفقه
فان قيل هب ان هذا الاشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا في دفعه قلنا الحيلة ترك الحيلة والله

بانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وهذا اخر ابحاث المهملة في
هذا الباب وبالله التوفيق المسئلة ٣ و ٢ في انه لا يخرج شيء من العدم الى الوجود الا بقدرة الله
اعلم ان اكثر ارباب المذاهب خالفونا في هذه المسألة وقد اطنبنا في شرح المذاهب وابطالها في
الكتاب الا انا نكتفي هاهنا بالاختصار فنقول الذي يدل على صحة قولنا وجوه الحجة الاولى ان علة صحة
المقدورية هي الامكان والامكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات واذا كانت العلة مشتركا فيها
كان الحكم كذلك فاذن كل الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصح ان يكون مقدورة لله تعالى ثم المقتضي
لكونه قادرا على المقدورات هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على التسوية فلما اقتضت الذات كونه
تعالى قادرا على البعض وجب ان يقتضي كونه قادرا على الكل فثبت انه تعالى قادر على كل الممكنات فلو
فرضنا شيئا اخر يصح ان يكون مؤثرا في الوجود فعند فرض اجتماع هذين المؤثرين اما ان يقع
الاثر بهما او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الاخر والاقسام كلها باطلة كما مرت الاشارة
اليها في مسئلة التوحيد ومسئلة خلق الاعمال فوجب القطع بانه لا شيء سوى قدرة الله تعالى يصلح للتاثير
والتكوين الحجة الثانية على هذا المطلوب ان صفة الامكان واحدة في الممكنات وانها محوجة الى المؤثر فاما
ان يقال الامكان يحوج الى مؤثر معين او يحوج الى مؤثر غير معين والثاني باطل لان ما لا يكون معينا في نفسه
لا يكون موجودا وما لا يكون موجودا استحال الاحتياج اليه في الوجود فاذن الامكان يحوج الى مؤثر
معين فذلك المعين اما ان يكون من الممكنات واما ان لا يكون لا جائز ان يكون من الممكنات والا
لكان امكان ذلك الشيء محوجا الى نفسه فح يكون موجد النفسه فذلك الممكن موجد النفسه فكان واجبا
لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال ولما بطل ان يكون ذلك الشيء من الممكنات ثبت
انه واجب لذاته فثبت ان الامكان يحوج جميع الممكنات الى الموجود الواجب لذاته فيكون الواجب لذاته
هو المبدا الموجد جميع الممكنات وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر
من حيث انه مؤثر والمؤثر من حيث هو مؤثر له ماهية واحدة بالنوع وهو لا يمنع دخول اشياء كثيرة تحتها
بالعدد والجواب لما كان المؤثر من حيث انه مؤثر مفهوما واحدا مشتركا فيه بين الاشياء ذوات الماهيات
المختلفة فيلزم ان يكون المؤثرية لاحقا من لواحق تلك الماهية المختلفة وكل ما كان كذلك كان مفتقرا
الى المؤثر ويعود التقسيم اخر ولا ينقطع الافتقار والاسناد الا عند الانتهاء الى الذات وكمال

تأمل

19

كان

تكون تلك الذات معينة كما بيناه وهو حصول المطلوب الحجة الثالثة وهي مبنية على اصول الحكماء ان كل ما كان
ممكنا لذاته فهو قابل للوجود والعدم فلو كان شيء من الممكنات مؤثرا في وجود شيء اخر لزم كون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال فاذن الممكن له خاصية القبول وليس له صلاحية التاثير
كما ان الواجب لذاته له خاصية التاثير وليس له صلاحية القبول واعلم ان المخالفين في هذه المسألة
فيهم كثرة الفريق الاول ان المخالفين في هذه المسئلة الفلاسفة الذين يقولون المعلول الاول لذاته تعالى
من غير واسطة شيء واحد وهو العقل الاول واما سائر الاشياء فهي معلولة لا له ولهم فيه
شبه الشبهة الاولى ان مفهوم انه تعالى مصدر لالف غير مفهوم انه مصدر للباء بدليل انه يصح العلم باحدهما
مع الجهل بالاخر فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين في الماهية او خارجين عنها او يكون احدهما
داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها فان كانا داخلين في الماهية كانت الماهية مركبة وهذا في حق واجب
الوجود محال وان كانا خارجين عن الماهية ولا شك انهما من لواحق هذه الماهية وكل ما كان خارجا
عن الماهية لاحقا لها غير مستقل بنفسه فانه يكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فح يعود التقسيم من ان
كون تلك الماهية مصدرا لاحد هذين اللازمين مغاير لكونها مصدرا للاخر فان كان هذان
المفهومان خارجين عن الماهية لزم اما التسلسل واما الانتهاء الى ما كان في الماهية وهو القسم الثالث اما القسم
وهو ان يكون احد المفهومين داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها فهذا يقتضي ان يكون هذه الماهية مركبة
لان كل ما له جزء فالكل انه مركب من جزئين ويقتضي ان يكون المعلول واحدا لان الجزء متقدم والمعلول
متاخر فالجزء لا يكون معلولا فثبت ان القول بصدور الشيئين عنه يقتضي احد هذه الاقسام الباطلة
فيكون باطلا الشبهة الثانية اذا صدر عن الشيء الواحد باعتبار واحد الالف والباء فالالف لا شك
انه غير الباء فمن حيث انه صدر عنه الالف لم يصدر عنه الا الالف لانه من حيث انه صدر عنه الباء
الباء ليس بالالف فمن حيث انه صدر عنه الالف لم يصدر عنه الالف الشبهة الثالثة العلة لا بد وان يكون
ملائمة للمعلول والشيء الواحد باعتبار الواحد لو اوجب شيئين مختلفين لزم ان يكون الشيء الواحد
بالاعتبار الواحد ملائما لشيئين مختلفين والملائم للشيئين المختلفين مختلف فيلزم ان يكون الشيء الواحد
بالاعتبار الواحد مخالفا لنفسه وهو محال الشبهة الرابعة انا نشاهد ان تاثير النار هو التسخين وتاثير
الماء هو التبريد فاستدللنا بحسب الاثرين على ان طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار فاذا كان خلاف ١٥

لا اثره الا على اختلاف المؤثر فاذن بطل ما يقال ان بعدد المؤثر او لجهاته التوزيع والجواب عن آ انكم صدق
تصدقون عليها انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة فنقول مفهوم انها نصف الاثنين مغاير
لمفهوم انها ثلث الثلثة وبعود التقسيم الذي ذكرتم فيها فيلزم وقوع الكثرة في الوحدة وذلك ممتنع
فلما كان هذا الكلام باطلا فكذا ما ذكرتم والجواب عن ب ان نقول انه صدر عنه الافعى هو انه
ما صدر عنه الافعى لا انه صدر عنه ما ليس بافعى والفرق ظاهر بين قولك ما صدر الا الافعى وبين قولك
صدر ما ليس بافعى ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يقبل الواحد الا الواحد لانه لو قبل الا افعى وقبل الا باء
واللا باء ليس بافعى فيكون ما قبل الا افعى قد قبل الا افعى وذلك ممتنع فلما كان هذا الكلام باطلا في جانب
القابل فكذا في جانب الفاعل والجواب عن الشبهة ثم ان التلازم غير متحقق الحق فان اردتم
به كون العلة مما تلزمها المعلول عينا فظاهر لان المعلول لذاته محتاج الى العلة والعلة لذاتها مؤثرة
في المعلول فلو كانت العلة والمعلول متلازمين لزم كون العلة معلولا والمعلول علة وهو ممتنع وان كان
المراد بالملازمة شيئا آخر فلا بد من بيانه والجواب عن الشبهة د ان الذي به عرفنا ان طبيعة الماء
بخلاف طبيعة النار ليس هو مجرد اختلاف الاثر بل لما رأينا الماء حاصلا ببرودة فيستحيل
النار حاصلة ببرودة [illegible] علمنا بهذا اختلاف طبيعتيهما فان حاصل ان الحرف الاختلاف طبيعتين
هو تخلف الاثار لا اختلاف الاثار النوع ثم من المخالفين الثنوية الذين ينسبون الخير الى النور والشر
الى الظلمة واعلم ان النور كيفية قائمة بالجسم وتحقيق هذا لما تبين ان الجسم محدث فكان النور الحادث
النور الذي هو كيفية قائمة بالجسم اولى وذكر الامام في ابطال مذهبهم بان من قال انا الظالم فقائل
هذا القول هو النور او الظلمة فان كان هو النور فان كان في هذا صادقا فالنور قد فعل الشر وان
كان كاذبا والكذب شر فالنور قد فعل الشر وان كان قائل هذا القول هو الظلمة فان كان صادقا
فالصدق خير فالظلمة فعلت الخير وان كان كاذبا فالظلمة ما فعلت الظلم وترك الظلم خير فالظلمة
فعلت الخير النوع سه من المخالفين المنجمون الذين يقولون المدبر في هذا العالم السفلي هو
الافلاك والكواكب والذي يدل على بطلان قولهم ان الافلاك اما ان تكون بسيطة او مركبة فان
اجزاء كل واحد منها في نفسه بسيط وكل بسيط فانه يصح ان يكون جانبا بحيث يكون كل واحد منها مساويا
للآخر في تمام الماهية وكل ما كان كذلك فكل ما يصح على احدهما يصح على جانبه الآخر وكل ما كان كذلك كرة

فيمكن



فيلزم ول
فلما كان محسوسا بعينه مع ان ينقلب محسوسا بيان ولا يحكم بوجوده فكذا ما كان كذلك فان التركيب واللا
جائز عليه فاذن التركيب لا الخلو لها نظرا الى اجرام الافلاك والكواكب ويلزم من هذا التكثر في
اصول الفلاسفة واصحاب المجسطي في اجرام الافلاك ويلزم القول بافتقارها في ذواتها واشكالها
الى مقدر فاعل مختار واحتجوا بانا نشاهد ان تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغيرات احوال
الكواكب ويدل عليه حال النهار والليل وحال الفصول الاربعة وامثالها والجواب ثبت في المنطق
انه لا يلزم من حصول شيء عند حصول شيء ومن عدمه عند عدمه كونه معلولا له لاحتمال حصول هذا الدوران
مع شرط العلة او مع صفة لازمة للعلة او مع امر يكون اجنبيا عن التاثير النوع ح
من المخالفين الطبيعيون وهم يقولون ان حوادث هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان
معللة بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض واعلم ان القول بالامتزاج باطل وذلك لان هذه العناصر
اذا اختلطت وامتزجت فاما ان يكون تاثير كل واحد منها في الآخر وتاثر كل واحد منها عن الآخر
دفعة واحدة واما ان يوجد تاثير احدهما في الآخر ثم بعده لا يوجد المغلوب غالبا او لان المؤثر
في انكسار كل واحد قوة الآخر فالحار والبارد لو حصل انكسارهما معا وحال حصول المعلول لا
مع حصول العلة فيلزم ان يكونا في غاية القوة حال كونهما منكسرين وذلك ممتنع و[illegible] باطل ايضا لانه
المغلوب بعد صيرورته مغلوبا يمتنع ان يعود غالبا لانه حال القوة كان عاجزا عن [illegible]
لا يصح [illegible] النارية صغيرة فانه يحس النار وتلك الصفة علة للحرارة واليبوسة وكذا الماء
صغيرة قائمة بالماء وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبة فانكسار برد الماء ورطوبته ليس هو [illegible]
ويبقى بلا ناريته وانكسار حر النار ليس هو برد الماء ورطوبته بل مائيته وعلى هذا التقدير
يزول السؤال لانا نقول المائية والنارية انما يتنافيان بواسطة ما يجب اتصافهما النار في
وقت وجودها الكلام آو لا اعلم النوع ط من المخالفين المعتزلة اما النظام فقال انه تعالى غير قادر
على خلق القبيح قال لان صدور هذه الاشياء عن الله تعالى محال وكل محال غير مقدور انما قلنا انه
لان صدور القبيح عن الله تعالى يستلزم الجهل والحاجة وكل واحد منهما محال ويستلزم المحال محال فصدور هذه
الاشياء عن الله تعالى محال وانما قلنا ان المحال غير مقدور لان المحال ما يمتنع وقوعه والمقدور هو الذي
يمكن وقوعه والجمع بينهما محال والجواب ان خلق شيء من الاشياء لا يدل على الجهل ولا على الحاجة

منعنا م

فلا يصح السؤال واما على مذهب المعتزلة فالجواب عن هذه الشبهة ان معنى كون القبائح مقدورة لله تعالى
انه لو فرض تحقق الداعي الى فعل هذه القبائح في حق الله تعالى كان تعالى قادرا عليه صالحا لان يوجدها فانه يصح
ان يفعل هذه القبائح وان كان ممتنعا لامتناع الداعي لكنه غير ممتنع بالنظر الى مجرد صفة القدرة واما
الكعبي فانه يقول ان الله تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما طاعة واما معصية وهما لا يصحان
على الله تعالى فثبت انه تعالى غير قادر على مثل فعل العبد والجواب ان طاعة العبد ومعصيته اما حركة واما
سكون والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات واما البصريون فقد سلموا انه تعالى قادر على مثل
مقدور العبد الا انهم قالوا انه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد واحتجوا عليه بان ما كان مقدورا
للقادر لا بد وان يحصل عند ما يدعوه الداعي الى فعله وان لا يحصل عند ما يصرفه الصارف عنه ولو
فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين وحصل الداعي الى الفعل في حق احدهما وحصل الصارف عن الفعل
في حق الثاني فيلزم ان يوجد ذلك الفعل وان لا يوجد وهذا محال فالقول بوجود مقدور بين قادرين محال
والجواب انه متى وجد مقدور واحد لقادرين لم يسلم انه يلزم من تجويز الصارف في حق احد
القادرين على الفعل ان لا يوجد الفعل لاحتمال ان يكون نصرة غيره الى ايجاده سببا لوجوده واما
جمهور المعتزلة فانهم اتفقوا على ان قدرة العبد مؤثرة في وجود فعله وقد تقدمت هذه المسألة وايضا
الرجل اذا اعتمد على جسم آخر فحدث حركة في ذلك الجسم الآخر فقد اتفقت المعتزلة على ان الحركة التي
في ذلك الجسم الثاني انما حصلت بتاثير هذا الاعتماد وهذه المدافعة واصحابنا انكروا ذلك وهذا
هو المسألة المشهورة بمسألة التولد وحجة اصحابنا انه لو صح القول بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد
بمؤثرين مستقلين بالتاثير وهذا محال فالقول بالتولد محال بيان الملازمة انه اذا التصق جوهر فرد
بكف رجلين ثم ان احدهما جذب الكف في حال ما دفع الآخر ايضا الكف فلو صح القول بالتولد كان
الجذب مولدا للحركة في ذلك الجوهر الفرد كما ان الدفع مولد للحركة فيه فاما ان يتولد من كل واحد
منهما حركة على حدة او يتولد منهما معا حركة واحدة والاول باطل لانه يقتضي حصول الجسم الواحد في الآن الواحد
في الحيز الواحد مرتين وهذا غير معقول واما الثاني فعلى هذا التقدير يكون الحركة منتسبة
فلو كان استنادها الى الجذب دون الدفع او بالعكس فيلزم استناد كل واحد من الجذب
الى الجذب والى الدفع فيعود الامر الى وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين ولما بطل هذا القسم
ثبت



انه حصل في ذلك الجوهر الفرد حركة واحدة وتلك الحركة الواحدة حصلت بعلة الجذب وبعلة الدفع
ثم كل واحد من هاتين العلتين مستقل بالاقتضاء فهذا لازم القول بالتولد فيلزم حصول الاثر الواحد
بمؤثرين مستقلين وذلك ممتنع لان ذلك الاثر يستغني بهذا عن ذاك وبذاك عن هذا فيكون مستغنيا
عنهما فيلزم ان يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال واعلم ان المعتزلة بنوا القول بالتولد
انما هو بحسب المدح والذم والثواب والعقاب وقد تقدم الجواب عنه في مسألة خلق الافعال
المسألة العاشرة في بيان انه تعالى مريد لجميع الكائنات مذهب المعتزلة ان الارادة توافق
الامر فكل ما امر الله به فقد اراده وكل ما نهى عنه فقد كرهه ومذهبنا ان الارادة توافق العلم
فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا ايمان ابي جهل
مأمور به وغير مراد وكفره منهي عنه وهو مراد لنا وجوه الحجة الاولى قد دللنا على انه تعالى خالق
افعال العباد وكل من فعل شيئا لا على سبيل الاكراه والالجاء فهو مريد لذلك الشيء فوجب
القطع بانه تعالى مريد لجميع افعال العباد الحجة الثانية انه تعالى علم من ابي جهل انه لا يؤمن وقد بينا ان العلم
بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان وعند قيام احد الضدين كان الضد الثاني ممتنع الوجود
لذاته فاذن ايمان ابي جهل ممتنع الحصول وذلك العلم وكل الحكم ما يعلمه الله تعالى فانه تعالى
لا بد وان يكون عالما بامتناع وجود هذا الايمان ومن كان عالما بكون الشيء ممتنع الوجود
استحال ان يكون مريدا لوجوده فهذا يدل على انه تعالى يمتنع ان يكون مريدا لصدور الايمان عن
الكافر اما المعتزلة فقد احتجوا على قولهم بوجوه الشبهة الاولى انه تعالى امر الكافر بالايمان وكل من
امر بشيء فهو مريد وجود المأمور به فيلزم ان الله تعالى اراد الايمان من الكافر الشبهة الثانية
ارادة الكفر والفسق سفه والسفه لا يليق بالحكيم وايضا ان من اراد منهم الكفر والفسق ثم
يعاقب عليهم لكان ذلك في غاية السفه الشبهة الثالثة الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد الله
تعالى الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره وذلك باطل بالاتفاق الشبهة الرابعة الرضا
بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا بالكفر لكن الرضا
بالكفر كفر الشبهة الخامسة لو اراد الله تعالى الكفر من الكافر وخلق الكفر في الكافر لكان تكليف
الكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق وهذا باطل بالعقل والسمع اما العقل فلان كل احد يجد بالضرورة

من نفسه انه ان اراد الطاعة يمكنه فعلها وكيف يتأتى منه التمكن من الطاعة مع انه يجد بالقطع ثبوت
هذه الملكة. واما السمع فمثل قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا فما لهم عن التذكرة معرضين وكذا التوبيخ
في جملة الآيات الدالة على ان الانسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعة. الشبهة الرابعة قوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب عن الشبهة الاولى انا لا نسلم ان
الامر بالشيء يستلزم ارادة المأمور به فان النزاع ما وقع الا فيه وعن الثانية انا سنقيم الدلالة القاطعة
على ان القبيح لا يقبح الا بالشرع وعلى هذا الاصل فانه لا يقبح من الله شيء وعن الثالثة ان الطاعة هي موافقة
الامر لا موافقة الارادة وعن الرابعة ان القضاء صفة الله ونحن راضون بقضاء الله تعالى اي بما هو صفته
تعالى اما الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى بل هو متعلق قضاء الله تعالى ولم يرد الدليل على انه وجب
الرضا بكل شيء يتعلق قضاء الله تعالى به وعن الخامسة بالوجوه الستة التي ذكرنا في خلق الاعمال وعن
ان الرضاء عبارة عن ترك الاعتراض فالكفر والمعاصي وان كانت بارادة الله تعالى لكنها ليست محبوبة
تعالى ولا برضاه المسألة في ان الحسن والقبح يثبتان بالشرع اعلم انه لا بد في هذه المسألة من تعيين
محل الخلاف فنقول لا نزاع انا نعرف بعقولنا كون بعض الاشياء ملائما لطباعنا وبعضها منافرا
لطباعنا فان اللذة وما يؤدي اليها ملائم والالم وما يؤدي اليها منافر ولا حاجة في معرفة هذه
الملائمة وهذه المنافرة الى الشرع واتفقنا ايضا بعقولنا ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص انما
النزاع في ان كون بعض الافعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة وكون البعض الآخر متعلق
المدح في الدنيا والثواب في الآخرة هل هو لاجل صفة عائدة الى الفعل او لاجل ان الامر كذلك بل هو محض
حكم الشرع بذلك او حكم اهل العرف به فقالت المعتزلة المؤثر في هذه الاحكام صفة عائدة الى
الافعال ومذهبنا انه مجرد حكم الشرع واذا تبين محل النزاع فنقول الذي يدل على قولنا وجوه
الحجة الاولى ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح
العقليين باطل بيان المقدمة الاولى ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي اما ان يكون واجبا او
لا يكون فان كان واجبا كان الفعل اضطراريا لان حصول القدرة والداعي ليس هو بالعبد والا
لزم التسلسل واذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبا وعند لا حصولهما كان الفعل ممتنعا
وكان الاضطرار لازما لا محالة واما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجبا فاما

ان يتوقف



ان يتوقف رجحان الفعل على رجحان الترك على مرجح او لا يتوقف فان توقف كان حصول ذلك
الفعل عند حصول المرجح واجبا والا عاد الكلام اولا ولزم التسلسل واذا كان واجبا عاد القول
بان حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي اضطراري واما ان لم يتوقف رجحان الفعل على
الترك على مرجح كان رجحان الفعل اتفاقيا بمعنى انه اتفق حصول هذا الرجحان لا لمؤثر اصلا
ولا يكون ذلك الرجحان من العبد فثبت ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية واذا
كان كذلك وجب ان يكون القول بالحسن والقبح العقليين باطلا اما على قولنا فظاهر واما على
قول المعتزلة فلان كل واحد منهما ينافي الاختيار وعند فقدان الاختيار لا
يبقى الحسن والقبح فان قيل هذا الكلام بتمامه قائم في افعال الله تعالى فيلزم ان لا يصدر من الله تعالى
فعل حسن ولا فعل قبيح قلنا الفرق ذكرناه في مسئلة خلق الاعمال ان صدور الفعل عن القادر موقوف
على المرجح وذلك المرجح هو الارادة والارادة في حق العبد محدثة فافتقرت الى الخالق المرجح
وكان هذا المعنى لازما في حق العبد بخلاف الباري تعالى فان ارادته قديمة ازلية فاستغنت عن
المؤثر فلم يلزم الجبر في حقه الحجة الثانية لو كان الظلم قبيحا لوجه عائد اليه لزم تعليل الحكم
الوجودي بالعلة العدمية وهذا اللازم باطل فذلك الملزوم مثله بيان الملازمة ان القبح نقيض اللاقبح واللاقبح
محمول على العدم والمحمول على العدم عدم فاللاقبح عدم فوجب ان يكون القبح صفة موجودة اذا
ثبت هذا فنقول الظلم ماهية مركبة من امور منها كون ذلك الاضرار غير مستحق ومعلوم ان كونه غير
مستحق قيد عدمي فان عللنا قبح الظلم بكونه ظلما وكونه ظلما ماهية مركبة من قيود احدها
عدمي فحينئذ لم يكن مجموع القيود الخمسة في كونه ظلما امرا وجوديا فيلزم تعليل القبح الذي هو صفة
موجودة بالعدم وهو محال وانما قلنا ان تعليل الوجود بالعدم محال وذلك لان العدم نفي محض
وسلب صرف فايجاد الغير يعتمد كونه موجودا في نفسه واذا لم يكن له ثبوت وتحقق امتنع
كونه علة لغيره الحجة الثالثة لو كان قبح الكذب لكونه كذبا فوجب ان يقبح كل ما كان كذبا وكان
يلزم ان يكون الكذب الذي صار سببا لخلاص نبي من الانبياء والمرسلين عن ارادة الظلمة عليهم بالقتل و
انواع الايذاء قبيحا ومعلوم انه ليس كذلك فدل هذا على ان كونه كذبا ليس سببا في القبح فان قيل
الكذب في جميع المواضع قبيح والواجب في هذه الصورة انما هو ذكر المعاريض كما قيل ان في المعاريض

حصوله لمن دفع الكذب فانا نعلم لا يجوز ان يقال ان كونه كذبا علة للقبح الا ان الحكم يتخلف عن
العلة في هذه الصورة لقيام مانع وما ذكرتم من الجواب عن السؤال الاول انا نفرض الكلام فيما اذا لم يكن
التعريض كافيا كما اذا قال الظالم هل رايت فلانا في هذه الساعة وهل ابصرته كانه فان قلت نعم طالبك
به وقتله لا محالة وان قلت لا فقد كذبت واما السؤال الثاني فجوابه انه لو جاز تخلف القبح عن الكذب
لمانع فلو كذب الله تعالى لجاز ان يقال لعله ما وجد بانه من الموانع يمنع من قبحه وعلى هذا التقدير لا
يمكننا العلم بانتفاء القبح في شيء من الاكاذيب انتهى ما في الابكار ان يكون الحاصل هو الظن وعند هذا
لا يمكن الحكم بقبح الكذب في حقه تعالى الحجة ٤ لو ان ظالما لو قال لشخص اني سأقتلك غدا
فههنا الشخص اما ان يقتله وهو يقتضي قطعا او لا يقتله الا انه اذا لم يقتله صار الخبر بانه سيقتله غدا
كذبا فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك القتل يلزمه قبح وما يلزم القبيح فهو قبيح فكان يجب ان يكون
ترك القتل قبيحا ولما كان ذلك باطلا علمنا انه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقا شبهة الخصم انا نعلم
ببديهة العقل ان الظلم قبيح وان الاحسان حسن وهذا العلم غير مستفاد من الشرع فان من ينكر الشرائع
حصل له هذا العلم فدل ذلك على ان هذا مستفاد من العقل والجواب ان هذا الحسن والقبح عبارة
عن رغبة الطبع ونفرته ولا نزاع في ان هذا معلوم بالعقل انما النزاع في ان كون الفعل متعلق الذم
والعقاب او متعلق المدح والثواب هل هو لاجل صفة قائمة بالفعل وما ذكرتم لا يدل على ذلك و
تمام الكلام فيه مذكور في كتاب المحصول في علم الاصول المسئلة ٦ في انه لا يجوز ان يكون افعاله
تعالى واحكامه معللة بعلة البتة اتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح
العباد وهو اختيار اكثر المتاخرين من الفقهاء وهذا عندنا باطل ويدل عليه وجوه الحجة ١ ان كل
من فعل فعلا لاجل تحصيل مصلحة او لدفع مفسدة فان كان تحصيل تلك المصلحة اولى له من عدم تحصيلها كان
ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الاولوية وكل من كان كذلك كان ناقصا بذاته
مستكملا بغيره وهو في حق الله تعالى محال وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة اليه سيان فمع الاستواء
لا يحصل الرجحان فامتنع الترجيح لا يقال حصولها ولا حصولها بالنسبة اليه وان كانا على التساوي الا ان
حصولها اولى للعبد من عدم حصولها له فلاجل الاولوية العائدة الى العبد يرجح الله الوجود على العدم
لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له اما ان يكونا متساويين بالنسبة الى الله تعالى او لا يستويا فح





تعود التقسيم المذكور الحجة ٢ لو كانت موجودة به معللة بعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم
من قدمها قدم الفعل وهو مح وان كانت محدثة افتقر كونها موجبا لتلك العلة الى علة اخرى
ولزم التسلسل وهو مح وهذا هو المراد من قول مشايخ الاصول كل شيء صنعه ولا علة لصنعه الحجة ٣
ان جميع الاغراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل اللذة والسرور ودفع الالم والحزن والله تعالى
قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط ومن كان قادرا على تحصيل المطلوب
ابتداء بدون الواسطة ولم يكن تحصيله لذلك المطلوب بتلك الواسطة اسهل عليه من تحصيله ابتداء
كان التوسل الى تحصيله لذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثا وذلك على الله تعالى محال فثبت انه لا يمكن تعليل
افعاله واحكامه بشيء من العلل والاغراض الحجة ٤ انه لو وجب ان يكون خلقه وحكمه معللا بغرض
لكان خلقه تعالى العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده معللا برعاية غرض ومصلحة تتم
في ذلك الوقت وتلك المصلحة اما ان يقال انه كان حاصلا قبل ذلك الوقت او ما كان حاصلا قبله
فان كان حاصلا قبله كان ما لاجله اوجد الله العالم في ذلك الوقت حاصلا قبل ان اوجده فيلزم
ان يقال انه كان موجدا له قبل ان كان موجدا له وهذا خلف واما ان قلنا بان ذلك الغرض و
تلك المصلحة ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت وانما حدث في ذلك الوقت فنقول حصول ذلك
الغرض في ذلك الوقت اما ان يفتقر الى المحدث او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث شيء لا عن موجد
ومحدث وهو مح وان افتقر الى المحدث فان افتقر تخصيص احداثه لذلك الغرض بذلك الوقت الى
غرض آخر عاد التقسيم آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى رعاية غرض آخر فح يكون موجدا له تعالى
وغنيا غنية عن التعليل بالاغراض والمصالح وهذا هو المطلوب واعلم ان هذه الحجة التي ذكرناها
في اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين عائدة باختصاص كل واحد من الحوادث بوقته
المعين الحجة ٥ قد بينا في مسئلة خلق الافعال انه لا موجد الا الله تعالى واذا كان كذلك كان الخير و
الشر والكفر والايمان حاصلا بايجاده وتخليقه وتكوينه واذا كان الامر كذلك امتنع توقيف كونه
تعالى خالقا وموجدا على رعاية المصالح والاغراض واحتج الخصم على مذهبه بانه تعالى عالم بقبح القبائح
وعالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك امتنع ان يكون فاعلا للقبيح اما المقدمة ١ فهو قولنا انه
تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه فهذه المقدمة مبنية على ثلث مقدمات احدها ان القبائح

انما يصح لوجوه عائدة اليها وثانيها انه تعالى منزه عن جميع الحاجات وثالثها انه تعالى عالم بجميع المعلومات
واذا ثبت هذه المقدمات الثلث ظهر انه تعالى غني عن فعل كل القبائح وانه تعالى عالم بكونه غنيا عنها
واما المقدمة ٣ وهي ان كل من كان غنيا عن القبائح وكان عالما بكونه غنيا عنها فانه يستحيل ان يفعل
القبيح فتقرير ما ذكرناه في تقريرها طريقين آ انا بعد بديهة العقل نعلم ان جهة القبح جهة صرف عن الفعل لا
جهة دعاء اليه فاذا حصل العلم بكونه قبيحا ولم يعبر هذا الصارف بمعارضة الداعي الصادر من الحاجة بقي
الصارف خاليا عن معارضة الداعي فوجب ان يمتنع الفعل الطريق ب وهو انا نشاهد هذا المعنى في
الشاهد ثم نعتبر الغائب على الشاهد اما بيانه في الشاهد فلانا اذا قلنا للانسان كامل العقل
ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك دينارا وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق و
الكذب في جميع منافع الدنيا والآخرة وفي جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب وسهولة
التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته فان في هذه الصورة نعلم بالضرورة انه يرجح الصدق على الكذب وذلك
يدل على ان جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبح جهة صرف واذا ثبت هذا في الشاهد فنقيس عليه
الغائب فنقول هذا الترجيح لابد فيه من علة وتلك العلة ليس الا العلم بان هذا حسن وان هذا قبيح
كلما علمناه قبيحا علمنا هذه المرجوحية وكلما علمناه حسنا علمنا هذه الراجحية فعلمنا دوران العلم بالراجحية
مع العلم بالآخر وجودا وعدما علمنا ان العلة في هذا البحث وفي هذا المنع ليس الا العلم بهذه الجهة و
اذا كان العلم حاصلا في حق الله تعالى وجب ان يترتب عليه هذا البحث وهذا المنع هذا غاية تقرير كلام
المعتزلة في هذه المسئلة والجواب عن المقدمة آ ان هذا الدليل مبني على ان الحسن والقبح انما
يثبتان لوجوه عائدة الى الفعل وقد ابطلنا هذه القاعدة سلمنا انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه
غنيا عنه فلم قلتم ان كل من كان كذلك فانه لا يفعل القبيح وتقريره اما ان تقولوا ان كل من كان كذلك
فانه يمتنع مع هذه الحالة ان يفعل القبيح او لا تدعوا الامتناع العقلي فان ادعيتم الامتناع العقلي لم
يكن الله تعالى قادرا مختارا لان الاستغناء والعلم بذلك الاستغناء من لوازم ذاته وترك القبيح من
لوازم هذا الاستغناء وهذا العلم ولازم اللازم لازم وترك القبيح من لوازم الذات المخصوصة و
اذا كان كذلك كان ترك القبيح امرا واجبا بالذات ممتنع العدم واذا كان ترك القبيح واجبا بالذات
كان ايضا الثواب الى المستحق امرا واجبا وجوبا بالذات لان تركه لما كان قبيحا ممتنعا بالذات كان

فعله

فعله واجبا بالذات فح يلزم ان يكون ذاته تعالى موجبا لحصول الثواب ووصوله الى المستحق وان
لا يكون قادرا على الترك اصلا فاثبات الحكم على هذا الوجه يقدح في كونه قادرا الا ان الحكمة
متوقفة على كونه قادرا والفرع اذا استلزم فساد الاصل كان باطلا فالقول بالحكمة يجب ان يكون
باطلا على هذا القول وان ادعيتم انه كان الفعل موقوفا على الداعي لزم الجبر واذا لزم الجبر كان الله
تعالى فاعلا لجميع افعال العباد بواسطة خلق القدرة والداعي الموجبين لها واذا كان كذلك
امتنع ان يقال انه تعالى لا يفعل هذه الافعال واما المقدمة ٣ وهو ان كونه تعالى غنيا مع كونه تعالى
بكونه غنيا لا يناقض فعل القبيح ولم يكن بين حصول هذا الفعل وحصول ذلك الوصف منافاة ولا
معاندة اصلا فح يتعذر الاستدلال بذلك الوصف على انه تعالى لا يفعل القبيح لان كل ما لم يكن في امتناع
لم يلزم من فرض وجوده مح لا امتناع فيه فهذا منتهى الصحيح ما ذكروه والله اعلم المسئلة ٢٧ في اثبات الجوهر
الفرد اعلم انا قبل الخوض في مسئلة المعاد نفتقر الى اصلين احدهما معرفة النفس ومعرفة النفس محتاج
الى مسئلة الجوهر الفرد والاصل الثاني اثبات الخلاء فنحن قبل الخوض في مسئلة المعاد نذكر هذه المسائل
الثلث اما مسئلة الجوهر الفرد فنقول لا شك ان هذه الاجسام المحسوسة قابلة للانقسامات فهذه
الانقسامات الممكنة اما ان تكون موجودة بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين فهي اما ان تكون متناهية
او غير متناهية فيحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة لا مزيد عليها فالاول قول من يقول الجسم المحسوس مركب
من اجزاء متناهية وكل واحد منها غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه وهذا قول اكثر المتكلمين و٢
قول من يقول الجسم المحسوس مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل وهذا هو قول النظام
و٣ قول من يقول هذا الجسم المحسوس واحد في نفسه كما انه واحد في الحس الا انه قابل لانقسامات
غير متناهية لا بمعنى انه يقبل انقسامات غير متناهية دفعة واحدة بل بمعنى ان الجسم لا ينتهي في التقسيم
الحسي الا ويقبل بعده تلك الانقسامات وان كان كل ما يخرج من الانقسامات الى الفعل فهو
متناه كما انا نقول انه تعالى قادر على ما لا نهاية له لا بمعنى انه يمكن اشياء غير متناهية فان ذلك
مح بل بمعنى انه تعالى لا ينتهي في الخلق والايجاد الى حد الا ويمكنه بعد ذلك ان يوجد شيئا آخر وان
كان كل ما يخرج الى الوجود فهو متناه وهذا مذهب جمهور الفلاسفة و٤ قول من يقول الجسم
البسيط واحد في نفسه ولكنه قابل لانقسامات متناهية وهذا هو تفصيل المذاهب في هذا الباب وليكن

على ان الجسم مركب من اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه الحجة الثانية ان
الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه كان الجسم مركبا
من امور كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه والمقدم حق فالتالي مثله انما قلنا ان الحركة مركبة
من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية وذلك لان الجسم شاهد انه متحرك وهذا لم
يكن متحركا فهذه الحركة صفة زائدة على الجسم ثم نقول هذه الصفة اما ان لا يحصل شيء منها في الحال او يحصل
فان لم يحصل منها شيء في الحال امتنع ان يحصل ماضيا ولا مستقبلا وذلك لان الماضي هو الذي كان حاضرا
في وقت من الاوقات وقد زال الآن والمستقبل هو الذي يتوقع ان يحضر في زمان من الازمنة الآتية
وبعد لم يحضر فلو امتنع ان يكون له حضور بوجه من الوجوه لم يكن ماضيا ولا مستقبلا ولا حاضرا ولو
كان كذلك لم يكن موجودا البتة فالحركة لا وجود لها البتة هف فثبت انه لا بد وان يحضر من الحركة شيء
في الحال فذلك الحاضر في الحال اما ان يقبل القسمة بحسب الزمان او لا يقبل فان قبلها افترض فيه جزءان
احدهما قبل الآخر لان القسمة الزمانية هكذا يكون فحين كان النصف الاول موجودا لم يكن النصف
الثاني حاضرا وحين جاء النصف الثاني فقد انقضى النصف الاول فاذا ثبت ان لا يكون الحاضر الموجود حاضرا
موجودا بل الحاضر الموجود نصفه ثم نعيد التقسيم في ذلك النصف فالحاصل ان كل ما كان منقسما
بحسب القسمة الزمانية لم يكن مجموعه موجودا فما كان موجودا حاضرا وجب ان لا يكون منقسما بحسب القسمة
الزمانية فثبت ان الحاضر من الحركة والحاصل منها في الحال غير قابل القسمة الزمانية اذا ثبت هذا
فنقول اذا انقضى ذلك الجزء حصل عقيب انقضائه شيء آخر هو ايضا حاضر فوجب ان لا يكون هو ايضا
منقسما وهكذا القول في جميع الاجزاء الواقعة في تلك الحركة الى آخرها فثبت بهذا البرهان القاطع
ان الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها غير قابل القسمة البتة اذا ثبت هذا فنقول وجب ان
يكون الجسم ايضا كذلك لان القدر الذي يقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان
منقسما كانت الحركة الى بعضها نصف الحركة الى كله فح يكون ذلك الجزء من الحركة منقسما وقد
فرضنا انه غير منقسم وان لم يكن منقسما فهو المطلوب ولما كانت الحركة مركبة من اجزاء متتالية كل واحد
منها غير قابل القسمة وثبت ان القدر المقطوع بكل واحد منها من المسافة غير منقسم وجب ان تكون المسافة
مركبة من اجزاء كل واحد منها غير قابل القسمة وهو المطلوب الحجة الثالثة الزمان مركب من آنات متتالية





فوجب ان يكون الجسم مركبا من نقط متتالية بيان المقدمة الاولى من وجهين احدهما ان الزمان كم
فهو اما كم متصل او منفصل لا جائز ان يكون كما متصلا لان الماضي معدوم والمستقبل معدوم و
الآن طرف فيلزم ان يكون احد المعدومين متصلا بالمعدوم الآخر بطرف موجود وهو محال فاذن
هو كم منفصل فيكون مركبا من وحدات متعاقبة وهو المطلوب الثاني ان الآن حاضر غير منقسم والا لم يكن
حاضرا واذا ثبت هذا فنقول يمتنع ان يدوم فيكون آن عدمه متصلا بعقيب وجوده وكذا القول في الثاني
وهذا يقتضي تعاقب الآنات واذا ثبت ان الزمان مركب من آنات متتالية وجب ان يكون الجسم
مركبا من نقط متتالية للتقريب المذكور في الطريقة الاولى الحجة الرابعة النقطة موجودة مشار اليها
لا تنقسم ومتى كان الامر كذلك كان القول بالجوهر الفرد لازما اما قولنا النقطة موجودة مشار اليها
لا تنقسم فهذا لا يتم الا ببيان امور ثلاثة احدها ان النقطة شيء موجود وهذا متفق عليه الا انا نقول الدليل
على ان الخط متناه بالفعل واذا كان متناهيا بالفعل كانت نهايته موجودة بالفعل ولا
معنى للنقطة الا نهاية الخط فثبت ان النقطة موجودة بالفعل فان قيل نهاية الشيء عبارة عن
انقطاع الشيء وانقطاع الشيء عبارة عن انه فني وما بقي منه شيء البتة وعدم شيء امر كيف يكون
امرا موجودا قلنا نحن نعلم بالضرورة ان الجسمين اذا تماسا انما يتماسان بطرفيهما فلو كان طرف
الشيء نفس العدم لكان معنى المماسة هو ان عدم هذا ماس عدم ذلك وهذا غير معقول الثاني
ان طرف الشيء يستحيل ان يكون نفس العدم واما المقدمة الثانية وهو ان النقطة شيء مشار اليه وذلك
لانه يمكننا ان نشير بالحس الى طرف الخط واما المقدمة الثالثة وهو ان النقطة غير قابلة للقسمة والذي
يدل عليه انها لو انقسمت لافترض فيها جزآن وح يكون طرف الخط هو القسم الاخير منها وح لا يكون
الطرف طرفا هف فالحاصل ان كل ما كان منقسما لم يكن بكله طرفا فما كان بكله طرفا لم يكن منقسما والنقطة
عبارة عن نفس الطرف فوجب ان لا تكون منقسمة ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلاثة ظهر ان النقطة
موجودة مشار اليها غير منقسم واذا ثبت هذا فنقول هذا الشيء اما ان يكون جوهرا واما ان يكون عرضا
لا جائز ان يكون عرضا والا لافتقر الى محل وح ان كان منقسما لزم انقسامه بانقسام محله وذلك
محال وان لم يكن منقسما عاد التقسيم فيه وهو انه اما ان يكون جوهرا او عرضا ويلزم اما التسلسل وهو محال
او الانتهاء الى جوهر غير قابل القسمة وهو المطلوب الحجة الخامسة اذا فرضنا خطا قائما على خط ثم ان الخط

القائم انفصل احد جانبي الثاني الى الجانب الآخر فهذا الخط المتحرك صار جميع الاجزاء التي فرضت
فيه ممرورا لطرف الخط المتحرك وطرف الخط المتحرك نقطة وممر النقطة نقطة فالخط المتحرك عليه وجب
ان يكون مركبا من النقط التي كل واحد منها غير قابل للقسمة ولا معنى لقولنا الجسم مركب من الاجزاء التي
لا تتجزى الا ذلك الحجة الثالثة اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع المماسة اما ان يكون منقسما او لا يكون
وباطل ان لا يكون ذلك الموضع من الكرة منطبقا على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فذلك الموضع
من الكرة مستقيم فاذا دحرجت الكرة فالموضع الثاني من مواضع المماسة يكون ايضا مستقيما ثم ان موضع
المماسة الثانية لا شك انه متصل بموضع المماسة الاولى فان كان ذلك الاتصال على الاستقامة صار من الكرة
سطحا مستويا هف وان كان لا على سبيل الاستقامة بل على الزاوية صارت الكرة مضلعة هف فثبت
ان موضع المماسة من الكرة شيء غير قابل للقسمة فاذا دحرجت الكرة حتى تمت الدائرة كانت تلك الدائرة
مركبة من مواضع المماسة وتلك المواضع نقط غير منقسمة فحصلت تلك الدائرة خطا مركبا من النقط المتتالية
وذلك هو المطلوب الحجة الرابعة لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكان مركبا من اجزاء لا نهاية
لها بالفعل وهذا تم هذا بيان المقام الاول من وجهين الاول ان كل موضع اختص بخاصية لا تحصل في
سائر المواضع كان ذلك الموضع متميزا بالفعل عن سائر المواضع وكل نقطة يمكن فرضها في خط فان
تلك النقطة مختصة بخاصية ممتنعة الحصول في سائر النقط فيلزم ان يكون كل واحدة من النقط التي يمكن
فرضها في الخط فانه يكون حاصلا بالفعل وجميع مقدمات هذه الحجة جلية الا ان قولنا ان كل واحد من النقط
التي يمكن فرضها في الخط فانه مختص بخاصية لا توجد في سائر النقط التي يمكن فرضها والدليل عليه ان كل
خط فانه ينقطع النصف منه في موضع معين ويستحيل ان يكون غير تلك النقطة موضع التنصيف وكذا القول في
منقطع الثلث ومنقطع الربع فانا لو زدنا على منقطع الثلث شيئا او نقصنا منه شيئا لم يكن ذلك منقطع الثلث
بل منقطعا آخر وكذا القول في جميع المقاطع التي لا نهاية لها فان لكل واحد منها موضعا لا يمكن ان
يزاد عليه او ينقص منه فثبت ان كل نقطة يمكن فرضها في هذا الخط فانها مختصة بخاصية يمتنع حصولها
في سائر النقط الممكنة الفرض في هذا الخط فثبت انه لو كان الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكانت تلك
الانقسامات حاصلة فيه بالفعل الوجه الثاني في تقرير هذه الحجة انا اذا اشرنا الى جسم بسيط فان صريح
العقل يشهد بان هذا النصف منه مغاير للنصف الآخر منه اذا عرفت هذا فنقول هذان النصفان قبل



اشارتنا اليهما اما ان يقال كانا موجودين او ما كانا موجودين فان كانا موجودين فيهما كانا شيئين
فهذان الجزآن كانا موجودين بالفعل ثم ننقل الكلام الى نصف كل واحد من ذينك النصفين
الى الانقسامات الممكنة فيلزم ان يقال ان جميع الانقسامات الممكنة حاصلة في الجسم اجزاء بالفعل
وهو المقصود واما ان قلنا بان هذين الجزئين اللذين اشرنا اليهما ما كانا موجودين قبل اشارتنا اليهما
بل هذان الجزآن انما حدثا عند اشارتنا اليهما فيلزم ان يقال ان ذلك الجسم قبل اشارتنا اليه ما كان
صار فانيا عند هذه الاشارة وحدث منه بعد الاشارة هذان النصفان وهذا يقتضي ان يقال كلما
تشير وتتوجه نحو غيره الاشارات وهذا يقتضي ان هذه السموات والارضين والجبال والبحار تعدم
وتوجد في كل يوم الف الف مرة بحسب اشارات المشيرين وتوهمات المتوهمين ومعلوم ان هذا لا يليق
بالعقلاء فثبت بما ذكرنا ان كل شيء يقبل الانقسام فان تلك الانقسامات كانت موجودة فيه بالفعل
قبل التقسيم وظهر ان التقسيم ما افاد الا تفريق المتماسين كما يقوله المتكلمون فثبت ان الجسم لو كان قابلا
لانقسامات لا نهاية لها لكانت الاجزاء التي لا نهاية لها موجودة فيه بالفعل واما المقدمة الثانية وهي
قولنا هذه الاجسام المتناهية في المقدار يمتنع ان تكون مركبة من اجزاء غير متناهية في العدد فيدل
عليه وجوه الاول ان زيادة العدد اما ان يوجب زيادة المقدار او لا يوجب فان لم يوجب لم يكن في الفيل
سبب لازدياد المقدار فلم يكن المقادير حاصلة البتة هف واما ان كان ازدياد العدد موجبا
لازدياد المقدار كان نسبة المقدار الى المقدار كنسبة العدد الى العدد فكلما كان بعضها ازيد من البعض
في المقدار وجب ان يكون بعضها ازيد من البعض في العدد والعدد انما فرضناه والزائد عليه
بعدد متناه فيكون الزائد عليه بعدد متناه فيكون عدد الزائد متناهيا وقد فرضناه غير
متناه هف الثاني وهو ان المسافة لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية لكان لا يمكن الوصول الى اقصاها
الى اقصاها الا بعد الوصول الى نصفها ولا يمكن الوصول الى نصفها الا بعد الوصول الى نصف نصفها فلو كان
فيها اقسام غير متناهية لامتنع الوصول من اولها الى آخرها في مدة متناهية ولما لم يكن كذلك
علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية الثالث لو كانت المقاطع الحاصلة في المسافة غير متناهية
لامتنع ان يصل السريع الى البطيء وذلك لانه اذا ابتدأ البطيء ثم ابتدأ السريع بعده فالى ان
وصل السريع الى الموضع الذي وصل اليه البطيء يكون البطيء قد قطع بعض الاجزاء والى ان يصل

الرخم ايضا الى ذلك الموضع ثم يكون قد وصل البطي الى موضع ثالث فلو حصل في الجسم مقاطع غير متناهية
لكان كلما وصل الرخم الى موضع يكون البطي قد بعد وكان يجب ان لا يصل الرخم الى البطي وحيث يصل
اليه علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية اما الفلاسفة فقد ادعوا ان الانقسامات الوهمية
غير متناهية واحتجوا عليه بوجوه الحجة آ ان كل ما كان متحيزا مختصا بجهة فان يمينه غير يساره وقدامه
غير خلفه وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الجوانب الستة فلا يكون فردا بل يكون منقسما
وربما عبروا عن هذا الكلام بعبارة اخرى وهي انا اذا فرضنا خطا مركبا من جواهر ثلثة متماسة فالاوسط
يلاقي بما على يمينه غير ما يلاقي به ما على يساره او غيره وايضا فلا لكان كل واحد من الطرفين ملاقيا
بكليته ذات الوسط وهذا لا يكون ملاقاة بل يكون مداخلة وح يكون كل واحد من الطرفين داخلا بكليته
في كلية ذات الوسط وعلى هذا التقدير لا يكون مجموع الاجزاء الثلثة ازيد في المقدار من الجزء الواحد
وح لا يكون تاليف هذه الاجزاء سببا لازدياد المقدار والحجم ولا يكون الاعظام متالفة من تركيبها
كل ذلك باطل ولما بطل هذا القسم ثبت ان الاوسط يلاقي بما على يمينه بغير الجانب الذي به يلاقي ما على
يساره واذا كان كذلك كان الجوهر الفرد منقسما الحجة ب انا اذا فرضنا سطحا مركبا من جواهر لا تتجزى
فاذا وقع الضوء على احد وجهيه فذلك الشيء صار ذلك الوجه مضيئا والاخر لا يصير مضيئا و
مغايرا لما ليس بمضيء وكل واحد من تلك الجواهر التي منها تركب ذلك السطح يكون احد وجهيه مضيئا والاخر
غير مضيء فيكون كل واحد منها منقسما الحجة ج انا اذا ركبنا خطا من ثلثة اجزاء متماسة ووضعنا على طرفي
هذا الخط جزءين فعلى هذا التقدير يبقى ما فوق الجوهر الاوسط خاليا فاذا فرضنا ان الجوهرين الموضوعين
على طرفي الخط يتحركا الى الوسط لزم ان يصير كل واحد منهما مماسا لنصف الجوهر الاوسط وذلك يوجب
القسمة لا يقال ما الدليل على ان حركتهما ممكنة في هذه الصورة لانا نقول الجزءان كل واحد منهما قابل
للحركة وما فوق الجزء الاوسط فارغ واذا كان الشيء قابلا للحركة وكان المنفذ اليه خاليا كانت
الحركة ممكنة قطعا الحجة د انا اذا فرضنا خطا مركبا من اربعة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا
وتحت طرفه الايسر جزءا اخر وفرضنا ان هذين الجزءين ابتدءا بالحركة معا وانتهيا معا فلا بد وان
كل واحد منهما لما مر بالاخر فقد حاذيا والمحاذاة لا تحصل الا بعد وقوع كل واحد منهما على نصف الثاني
والثالث ومتى كان الامر كذلك كانت القسمة لازمة الحجة ه انا نفرض مربعا مركبا من خطوط اربعة متماسة

وكل

وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركبا من اربعة اجزاء متماسة فيكون هذا المربع مركبا من ستة عشر جزءا
وقطره هو الخط المركب من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من ب والثالث من ج والرابع من د فهذه الاجزاء
اما ان تكون متلاقية او غير متلاقية فان كانت متلاقية لزم ان يكون القطر مساويا للضلع
وهو مح وان كانت غير متلاقية فبين كل واحد من تلك الفرج اما ان يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجزى او
اما ان يكون اقل من ذلك والاول يقتضي ان يكون القطر في مقدار سبعة اجزاء والضلع اربعة
فيكون القطر مساويا لمجموع الضلعين وذلك مح واما ان كان كل واحد من تلك الفرج اقل من
الجوهر الفرد لزمنا القسمة الحجة و انا اذا غرزنا خشبة في الارض عند طلوع الشمس فيقع لها
ظل طويل ثم كلما ازدادت الشمس ارتفاعا ازداد ذلك الظل انتقاصا واذا فرضنا ان
الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فاما ان لا ينتقص البتة من الظل شيء او ينتقص وايضا اذا جعلنا
يرتفع الشمس جوهرا فردا ولا ينتقص من الظل شيء كان جائزا ان يرتفع ثانيا وثالثا ولا ينتقص من الظل
شيء حتى يصل الشمس الى وسط السماء ويبقى الظل كما كان وهو مح واما ان ينتقص من الظل شيء
فاما ان يبقى كلما ارتفعت الشمس جزءا واحدا انتقص من الظل جزء واحد وح يلزم ان يكون طول
الظل مثل مدار ربع الفلك وهو مح او يبقى كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص من الظل اقل من جزء
وذلك يوجب الانقسام الحجة ز ان استدارة الفلك استدارة منطقية استدارات جميع الدوائر
الموازية لتلك المنطقة اذا عرفت هذا فنقول اذا تحركت المنطقة جزءا فان الدائرة الصغيرة
القريبة من القطب الموازية للمنطقة ان تحركت ايضا لزم ان يكون مقدار تلك الدائرة الصغيرة
مساويا لمقدار المنطقة هف وان لم يتحرك البتة فح يلزم وقوع التفكك في اجزاء الفلك وذلك
باطل اما اولا فلان اهل الاسلام اتفقوا قاطبة على ان اجرام الافلاك لا تقبل الانخراق والتفكك
واما ثانيا فلان القران وصفها بكونها سبعا شدادا وذلك ينافي وقوع التفكك فيها فلم يبق
الا ان يقال انه متى تحركت المنطقة جزءا تحركت تلك الدائرة الصغيرة اقل من جزء وهو المطلوب و
هذا الكلام قد يفرض في حركة الرحى ويلزمون عليه تفكك اجزاء الرحى والمتكلمون يلتزمونه
ويقولون ان الله تعالى يفكك اجزاء الرحى حال استدارتها ثم يعيد التاليف
التركيب بينها حال وقوفها والفلاسفة يعدون هذا من وجوه الاول الاستبعاد وتم ان الا

لو التصق عليه بالاخر ولو ازيد منه لزم ان ينفك اجزاء ذلك الادنى في تلك الحالة وهو معلوم الامتناع بالضرورة انه في هذه الحالة تبقى اجزاء ذلك متلاصقة كما كانت فثبت انه يبطل القول بانفكاك الجسم الثامن اذا فرضنا مربعا متساوي الاضلاع بحيث يكون كل واحد من اضلاعه عشرة لزم ان يكون قطره جذر مائتين ببرهان شكل العروس لكن ليس لمائتين جذر صحيح فعلمنا ان القول بالقسمة لازم الجسم التاسع الحركة ليس لتخلل السكنات ومتى كان الامر كذلك كان الجسم قابلا للقسمة ابدا بيان الاول انا نفرض فرسا جوادا اشتد ركضه بحيث يجري من اول النهار الى وقت الظهر جميعه فرسخا فهذه الحركة مع انها في غاية السرعة يكون ابطأ من الحركة اليومية فان الشمس تحرك من اول اليوم الى وقت الظهر ربع الفلك الاعظم اذا ثبت هذا فنقول لو كان البطء لاجل تخلل السكنات لزم ان يكون نسبة سكنات هذا الفرس المذكور الى حركاته كنسبة زيادة حركات الفلك الاعظم على حركات الفرس لكن حركات الفلك ازيد من حركات هذا الفرس بالف الف مرة فيلزم ان يقال سكنات هذا الفرس ازيد من حركاته الف الف مرة ولو كان الامر كذلك لما ظهرت تلك الحركات القليلة فيما بين تلك السكنات الكثيرة لكن الامر بخلافه فانا لا نشاهد في حركات الفرس المذكور شيئا من السكنات فعلمنا ان ليس بطء الحركات لاجل تخلل السكنات اذا ثبت هذا فنقول يلزم ان يكون الجسم قابلا للقسمة ابدا لانه لو كان مركبا من الاجزاء التي لا تتجزأ فاذا فرضنا انا قطع الحركة السريعة جزءا لا يتجزأ ففي مسافة ذلك الزمان ان قطع البطيء ايضا مثل ما قطع السريع لزم استواء السريع والبطيء وهو محال وان قطع البطيء اقل من جزء لزم انقسام الجزء وهو المطلوب العاشر كل متحيز فهو متناه وكل متناه فانه يحيط به حد او حدود فان احاط به حد واحد فهو الكرة واذا الصقت الكرات حصلت فيما بينها فرج بحيث يكون كل واحد من تلك الفرج اصغر من كل واحد من تلك الكرات فيجب ان يكون اصغر من الجوهر الفرد فينقسم الجوهر الفرد وان احاط به حدود فهو المضلعات كالمثلث والمربع وكل ما كان كذلك فان جانب الزاوية منه اصغر من جانب الضلع وكل ما وقع التفاوت بالصغر والكبر في اجزائه وجوانبه كان قابلا للانقسامات فالجوهر الفرد قابل للانقسام فثبت ان الجوهر الفرد الذي يقولون به حيث كان فلا بد وان يكون منقسما على جميع التقادير ولا يمكن اثبات الجوهر الفرد على هذه الوجوه فان لنا كتابا مفردا في هذه المسئلة من اراد الاستقصاء فيها فليطالع ذلك الكتاب والله اعلم اما يجب عن

جميع هذه الشبه بجواب واحد ونحيل بالاجوبة المفصلة على ذلك الكتاب فنقول ان جميع هذه الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو انه اذا اختص احد جانبي الجزء بمماسة لا يحصل في الجانب الاخر منه لكن هذا يوجب حصول الانقسامات غير متناهية بالفعل والفلاسفة لا يقولون بهذا المقول فما هو نتيجة هذه الشبه لا يقولون به وما يقولون به وهو الانقسام بالقوة فهو لا ينتج هذه الوجوه فسقط فثبت سقوط هذه الوجوه باسرها واما الاجوبة المفصلة فهي مذكورة في الكتاب الذي صنفناه في هذه المسئلة

**المسئلة ح و ك** في حقيقة النفس اعلم ان مرادنا من لفظ النفس هو الشيء الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا حين يقول انا فعلت وانا ادركت اذا عرفت هذا فنقول العقلاء اختلفوا في حقيقة النفس وضبط تلك المذاهب ان يقال الذي يشير اليه كل واحد بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او يكون مركبا من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا او ثلاثيا فان كان جسما فذلك الجسم اما ان يقال انه هو هذا الهيكل المحسوس او جسم حاصل في داخله والقول الاول هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف من وجوه الاول انا اعلم بالبديهة علما يقينيا اني الان عين الذي كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وهذا الهيكل الموجود ليس هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة لان اجزاء هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهزال وتارة بسائر انواع التحلل من العرق وانفصال الفضلات من المسام ولانه محتاج الى الغذاء والغذاء عبارة عما يصير بدلا لما يتحلل من البدن وكيف لا يكون كذلك والبدن حار رطب والحار اذا عمل في الرطب اصعد عنه الاجزاء البخارية وحللها واذا ثبت ان هذا الانسان هو بعينه الذي كان موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وثبت ان هذا الهيكل ليس هو الذي كان موجودا قبل ذلك ثبت قطعا ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل الوجه الثاني اني اعلم بالضرورة اني حال ما اكون غافلا عن جميع ما لي من الاعضاء الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فوجب القطع بان ما هو المشار اليه بقولي انا مغاير لجميع الاعضاء الظاهرة والباطنة واما القول الثاني وهو ان الانسان عبارة عن جسم موجود في داخل هذا الهيكل ففي هذا القول ايضا وجوه احدها قول من قال انها عبارة عن الاجزاء النارية في هذا الهيكل قالوا لان خاصية النار الاشراق والحركة والنفس خاصيتها الادراك والحركة الارادية والادراك من جنس الاشراق فثبت ان النفس عبارة عن النار قالوا ومما يؤيد هذا انه يقولون للاطباء

ان مدبر البدن هو الحرارة الغريزية وثانيها قول من قال هو الهواء لان النفس هو الهواء فاذا دخل ثم متى كان النفس مترددا كانت الحيوة باقية واذا انقطع النفس زالت الحيوة فوجب ان يكون النفس عبارة عن النفس وهو الهواء المستنشق المتردد في مخارق البدن وايضا من خواص الهواء انه لا لون له وهو يحصل في المنافذ الضيقة ويقبل الاشكال المختلفة والجسم الذي يكون كذلك فهو سهل الانفعال كالزرق المتوفى والنفس موصوف بهذه الصفات فثبت ان النفس هو النفس وثالثها قول ثابت الطبيعي ان النفس هو الماء قال لان الماء سبب لحصول النشو والنمو والنفس ايضا كذلك فكان النفس هو الماء واعلم ان كل هذه الاقوال الثلثة كلها ضعيفة لانها اقيسة مركبة من موجبتين في الشكل الثاني وذلك غير منتج لانها لا تمتنع في العقل استواء الشيئات المختلفة في بعض الصفات ورابعها ان النفس عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة بشرط ان يكون كل واحد منها مقدار معين واحتجوا عليه بانه مهما كانت هذه الاخلاط الاربعة باقية على كمياتها المخصوصة وكيفياتها المخصوصة كانت الحيوة باقية ومهما لم تبق تلك الكميات وتلك الكيفيات زالت الحيوة وهذا الدليل ضعيف لان الدوران لا يفيد العلم وخامسها ان النفس عبارة عن الدم لانه اشرف اخلاط البدن وسادسها ان الاجسام مختلفة في ماهياتها وذلك لان جسم الارض جسم كثيف وانه البتة لا ينقلب لطيفا وجسم النار جسم لطيف وانه لا ينقلب كثيفا اذا ثبت هذا فنقول النفس اجسام لطيفة لذواتها حية لذواتها فتلك الاجسام اذا شابكت هذا الهيكل وسرت فيه سريان ماء الورد في ورق الورد وسريان النار في الفحم وسريان دهن السمسم في جرم السمسم صار هذا الهيكل حيا بسبب تلك المشابكة والذوبان والانحلال والتبدل لا يتطرق الى تلك الاجسام اللطيفة الحية وانما يتطرق الى هذا الهيكل فما دامت الاعضاء والاخلاط قابلة لسريان تلك الاجسام اللطيفة الحية لذواتها فيها بقي الهيكل حيا واذا خرجت الاعضاء والاخلاط عن القابلية انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عنها وكان ذلك هو الموت وسابعها ان النفس عبارة عن المزاج الذي هو عبارة عن اعتدال الاركان وذلك لان الاركان والاخلاط اذا امتزج بعضها بالبعض حصلت هناك كيفية معتدلة متوسطة هي المزاج فذلك الاعتدال عبارة عن النفس وعن الحيوة وثامنها ان النفس عبارة عن الاجسام اللطيفة المتكونة في البطن الايسر من القلب النافذة في الشرايين النابتة منه الى جملة اجزاء البدن وتاسعها ان النفس عبارة عن الارواح المتكونة في الدماغ الفاضلة لقبول

قوة الحس والحركة والحفظ والذكر والفكر النافذة في الدماغ في شظايا الاعصاب النابتة منه الى اقاصي البدن وعاشرها ان اجزاء هذا البدن على قسمين بعضها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها شيء من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات وبعضها اجزاء عارضية تبعية تارة تزداد وتارة تنتقص فالنفس هي الشيء المشار اليه بكل واحد منا انما هو القسم الاول من الاجزاء واذا عرفت هذا فما هو اجزاء اصلية بالنسبة الى زيد كان اجزاء فاضلة بالنسبة الى عمرو وبالعكس وهذا القول اختيار المحققين من المتكلمين وبهذا القول يظهر الجواب عن اكثر شبهات منكري الحشر والنشر فهذا تفصيل قول من قال النفس جسم اما القسم الثاني وهو قول من قال النفس شيء جسماني ففيه اقوال احدها قول من قال انه عبارة عن صفة الحيوة وثانيها قول من قال انه عبارة عن الشكل والتخطيط وثالثها قول من قال انه عبارة عن تناسب الاركان والاخلاط اما القسم الثالث وهو قول من قال النفس ليس بجسم ولا جسماني فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزلة مذهب معمر بن عباد السلمي ومذهب اكثر المتاخرين من الامامية ومن المتاخرين الغزالي وابي القاسم الراغب واعلم ان الفلاسفة ذكروا في اثبات هذا وجوها كثيرة واعترضنا عليها في كتبنا الحكمية الا ان اعتمادهم على وجه واحد ونحن نذكره ههنا قالوا لا شك في وجود معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم وكل متحيز فهو منقسم فاذن الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا حال في المتحيز اما المقدمة الاولى وهي اثبات معلومات غير قابلة للقسمة فيدل عليه وجهان الاول انا نعرف ان الله سبحانه واحد وثبت ان ذات الله تعالى ليست قابلة للقسمة بوجه من الوجوه وايضا نعرف الوحدة والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه وثانيها لا شك انا نعرف شيئا فذلك الشيء اما مفرد واما مركب فان كان مفردا فقد حصل المقصود وان كان مركبا فكل مركب فهو مركب من المفردات والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فثبت انا نعلم امورا مفردة واما المقدمة الثانية وهو ان المعلوم اذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام والذي يدل عليه انه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام لكان ما يفرض جزءا لذلك العلم اما ان يكون علما بذلك المعلوم او يكون علما ببعض اجزاء ذلك المعلوم او لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشيء من اجزاء ذلك المعلوم فان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم لزم ان يكون الجزء مساويا للكل في تمام الماهية وذلك محال وان كان متعلقا بجزء من اجزاء

ذلك الملزوم لزم كون الملزوم منقسما وهو م وان لم يكن محلا بذاته الملزوم فلا شيء من اجزائه محل الاجتماع
تلك الاجزاء اما ان يحدث امر آخر بسبب ذلك الاجتماع او لا يحدث فان لم يحدث البتة امر آخر لزم
ان لا يكون ذلك المجموع محلا بذاته الملزوم فانه لم يحدث بالشيء لا يكون محلا بذاته الشيء هف وان حدثت
حالة زائدة بسبب ذلك الاجتماع فتلك الحالة الزائدة ان كانت قابلة للقسمة عاد التقسيم المذكور فيه
ولزم التسلسل وان لم يقبل القسمة فالعلم بهذا الملزوم هو هذه الحالة الزائدة الحادثة بسبب الاجتماع
وانه غير قابل للقسمة فيحصل ما ذكرنا ان الملزوم اذا لم يقبل القسمة كان العلم به غير قابل للقسمة واما
المقدمة الثانية وهي ان العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة وجب ان يكون الموصوف به غير قابل للقسمة والذي
يدل عليه ان كل ما كان قابلا للقسمة اذا فرض فيه جزآن فالعرض الحاصل فيه اما ان يكون بتمامه حاصلا
في كل واحد من النصفين او يكون بتمامه حاصلا في احد النصفين دون الثاني او يكون بعضه حاصلا في
احد نصفيه والبعض الآخر منه حاصلا في النصف الآخر من المحل او لا يكون شيء من ذلك اما الاول وهو ان يحصل
بتمامه في هذا النصف وبتمامه في النصف الآخر فهذا يقتضي حصول العرض الواحد في محلين دفعة وهو م
اما الثاني وهو ان يحصل بتمامه في احد النصفين دون الآخر فننقل الكلام الى ذلك النصف فان ذلك النصف
ان كان منقسما عاد الكلام فيلزم ان يكون حاصلا في نصف ذلك النصف وبالجملة فلو كان منقسما
فان ذلك العرض لا يكون حالا فيه وهذا يلزمه من ان يكون لا ينقسم اما ان يكون العرض حالا فيه فانه
لا يكون منقسما اما الثالث وهو ان يتوزع الحال على المحل فهذا يقتضي انقسام الحال وقد بينا انه م
اما الرابع وهو ان لا يكون شيء من هذه الاقسام فهو م لانه اذا كان كل واحد من اجزاء المحل خاليا
عن الحال وعن جملة اجزاء الحال كان كل واحد من اجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية ومتى
كان الامر كذلك امتنع كون المحل موصوفا بالحال والعلم به ضروري فثبت ان الحال اذا كان غير منقسم
كان المحل ايضا غير منقسم واما المقدمة الثالثة وهي قولنا ان كل متحيز فهو منقسم فهذا بناء على مسئلة
نفي الجوهر الفرد وقد تقدم القول فيه وح يلزم القطع من مجموع هذه المقدمات الاربع ان الشيء الذي
هو الموصوف بالعلم بالمعارف والعلوم موجود ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وهو المط واعلم انا لا نسلم
ان كل متحيز فهو يقبل القسمة ابدا وقد قررنا الدلائل على اثبات الجوهر الفرد سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان الحال في المنقسم منقسم ويدل عليه وجوه احدها ان النقطة موجودة مشار اليها غير منقسم فيلزم ان

كان



كانت جوهرا فرد ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا فنقول الحال فيها ان كان منقسما لزم انقسام
النقطة لانقسام محلها وهو م وان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد وثانيها ان الوحدة عرض وهي
من اشد الاشياء منافرة عن الكثرة ثم الجسم قد يوصف بالوحدة فثبت ان ما لا يقبل القسمة يصح قيامه
بالجسم وثالثها ان الاضافات كالابوة والبنوة قائمة بالاجسام ويمتنع ان يقال قام بنصف هيكل
الاب نصف الابوة وقام بثلثه ثلثها ورابعها ان الوحدة صفة قائمة بالجسم ويمتنع ان يقال قام بنصفه
نصف الوجود وبثلثه ثلث الوجود او يلزم ذلك لان ذلك يقتضي ان نصف الوجود ليس بوجود وثلث الوجود ليس بوجود
وجود لكن اذا اجاز هذا فلم لا يجوز ايضا ان يقال العلم القائم بالجسم المنقسم يكون منقسما ويكون نصف
نصف العلم علما وثلث العلم علما فهذا ما في هذه المسئلة وبالله التوفيق المسئلة ٩ و ٢ في اثبات
الخلاء اعلم ان مرادنا من الخلاء ان يوجد جسمان لا يتماسان ولا يحصل بينهما ما يماسانه واكثر
الفلاسفة ينكرون الخلاء واهل العالم الا ابا البركات البغدادي فانه يثبته واقوى ما قيل
في اثبات الخلاء وجهان الحجة آ ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فالمنتقل اليه اما ان يقال
انه كان قبل انتقال هذا المنتقل اليه خاليا او كان مملوءا فان قلنا انه كان خاليا فقد ثبت
القول بالخلاء وان قلنا انه كان مملوءا فعند انتقال هذا الجسم اليه اما ان يقال انه يبقى ذلك
الجسم فيه او انتقل ذلك الجسم من ذلك المكان الى مكان آخر فان بقي ذلك الجسم فيه حال ما ينتقل
هذا الجسم اليه لزم اجتماع الجسمين في مكان واحد وهو م وان انتقل ذلك الجسم عن ذلك
المكان فاما ان يقال انه انتقل الى مكان ذلك الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان جسم آخر
فان كان الاول لزم الدور لان هذا لا يمكنه الانتقال عن مكانه الا اذا فرغ المكان عن
الثاني ولا يفرغ المكان عن ٢ الا اذا فرغ المكان عن الجسم آ وما افضى الى الدور ممتنع وجوده
واما ان ينتقل الى مكان آخر عاد التقسيم آخر فيلزم ان يقال مهما تحركت البقة والنملة ان
يتحرك جملة عالم الاجسام وذلك م فثبت ان القول بعدم الخلاء يفضي الى اقسام باطلة فيكون
القول بعدم الخلاء باطلا فيكون القول بالخلاء حقا فان قيل معنى هذا النقض يلزمكم ان تقولوا
انه اذا تحركت الذرة في قعر البحر المحيط ان يندفع كلية ذلك البحر او تحتوا داخل الماء اجزاء
خالية وذلك بعيد لان الماء جرم سيال فاذا وجد موضعا خاليا سال اليه بالطبع قلنا انا

الخلاء داخل العالم بعيد على قولنا الان عندنا خالق العالم فاعل مختار فلا يبعد ان يمنع
اجزاء الماء عن السيلان الى تلك الاحياز الفارغة الان للقائل ان يقول انتم لا تجوزون ان يكون
العالم كله ملاء الا ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فان الفاعل المختار يعدم الجسم الذي
كان حاصلا في المكان المنتقل اليه ويخلق جسما في المكان المنتقل عنه وعلى هذا التقدير يسقط دليلكم
الحجة ٣ في اثبات الخلاء انا اذا فرضنا سطحين مستويين انطبق احدهما تماما على الاخر ثم اذا
فرضنا ارتفاع احدهما عن الاخر دفعة فعند هذا يلزم القطع بحصول الخلاء بين ذينك الجسمين فههنا
مقدمات المقدمة ١ انه يمكن فرض سطحين مستويين من كل الوجوه وبرهان امكانه ان عدم الاستواء في
السطح اما ان يكون بسبب علو وانخفاض اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول
فلا بد وان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء
الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام في اجزاء السطح
فيمنع الوصل فلا بد وان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متباينة و
ذلك محال فوجب القول بوجود سطوح مستوية المقدمة ٢ وهي انه يجوز وجود سطحين مستويين تماسا بالجملة
هذا فلان تماس بعض جوانب السطوح ممكن فيكون تماسها ايضا بالكلية ممكنا لان جميع الاجزاء المفترضة
في السطح الواحد متساوية فما صح على البعض جاز على الباقي المقدمة ٣ وهي ان ارتفاع احد السطحين بكليته
عن السطح الاخر ممكن وبرهانه ان احد السطحين لما كان بكليته مماسا للسطح الاخر فاذا ارتفع احد اجزائه
عما تحته فالجزء المتصل به يجب ان يرتفع عما تحته والا لزم وقوع التفكك في ذلك السطح وهو محال
المقدمة ٤ اذا حصلت هذه الامور لزم وقوع الخلاء فيما بين هذين السطحين وذلك لانه لو حصل
جسم فيما بينهما في المكان فذلك الجسم اما ان ينتقل من الخارج اليه او يحصل من مسام السطح الاعلى والاسفل
فان انتقل من الخارج الى ذلك الوسط فحين يكون ذلك الجسم المنتقل حاصلا في الطرفين لا يكون
حاصلا في الوسط ففي ذلك الوقت يكون الوسط خاليا وهو المطلوب واما القول بانه يدخل من مسام
الاعلى والاسفل فهذا ايضا باطل لانا فرضنا الكلام في سطحين لا شيء من المسام فيهما وايضا فبتقدير
حصول المسام الا انه لا بد وان يحصل بين كل منفذين من تلك المسام سطح متصل فالشيء الذي يدخل
من المسام يكون حال كونه متصلا بطرف تلك الفرجة لا يكون حاصلا في وسط السطح المتوسط فيما بين





الفرجتين فيكون ذلك الوسط خاليا لا محالة فثبت ان القول بالخلاء لازم على كل التقديرات
واعلم ان هذه الحجة لا يمكن الجواب عنها على اصول الفلاسفة الا انه على اصول الاسلاميين
عليها سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يقال انه في اول وقت رفع احد السطحين عن الاخر
يخلق الفاعل المختار فيما بينهما جسما وعلى هذا التقدير لا يحصل الخلاء البتة اما نفاة الخلاء
فقد احتجوا بوجوه الحجة ١ ان كل خلاء فانه قابل للتقدير بالمساواة والمفاوتة بدليل ان الخلاء
الحاصل بين طرفي الفاس اقل من الخلاء الحاصل بين جداري البلد والخلاء الحاصل بين
جداري البلد اقل من الخلاء الحاصل بين السماء والارض فثبت ان كل خلاء قابل للمساواة و
المفاوتة وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون عدما محضا لانه لا يمكن ان يقال هذا العدم نصف ذلك
العدم او ثلثه وان ذلك العدم اضعاف هذا العدم ولا يمكن ان يقال هذا العدم عشرة اذرع و
الاخر ذراع والخلاء يمكن وصفه بهذه الاوصاف فثبت ان الخلاء لو حصل لكان موجودا قابلا للتقدير
ولا يكون الخلاء عدما بل مقدارا والمقدار اما ان يكون عبارة عن حجمية الجسم او من صفة قائمة بالجسم
فثبت انه لو فرض الخلاء حاصلا لما كان خلاء بل كان ملاء فاذن فرض الخلاء ينفي ثبوته
فكان القول به باطلا الحجة ٢ انا لو فرضنا الخلاء لكانت الحركة فيه اما ان تقع في زمان او لا في
زمان والقسمان باطلان فالقول بالخلاء باطل انما قلنا ان الحركة فيه يمتنع وقوعها في زمان و
ذلك لان المتحرك فيه كلما كان ارق كانت المعاوقة فيه اقل وكانت الحركة فيه اسرع وكانت الحركة
فيه لا محالة اسرع اذا ثبت هذا فلنفرض مسافة ذراع من الماء ولنفرض انها لو كانت ملاء بالماء ثم
قطعها في ساعة واحدة ولو كانت ملاء من الهواء لتم قطعها في نصف ساعة فاذا فرضنا ملاء اقل
معاوقة من الهواء بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الهواء كنسبة زمان الحركة في الخلاء
الى الحركة في الهواء لزم ان يقطع تلك المسافة المملوءة من ذلك الملاء الارق في
ساعة واحدة فيكون الحركة في الملاء مثل الحركة في الخلاء فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع
المعاوق وذلك محال فثبت انه لو صح القول بالخلاء امتنع وقوع الحركة فيه في زمان وانما قلنا
انه يمتنع وقوع الحركة في الخلاء لا في زمان لان كل حركة فهي على مسافة منقسمة واذا كانت كذلك
كانت الحركة الى نصفها متقدمة على الحركة من نصفها الى اخرها ومتى كان كذلك كانت الحركة واقعة

في الزمان فثبت بما ذكرنا ان الحركة في الخلاء اما ان تحصل في زمان او لا في زمان وثبت فساد القسمين
فثبت القطع بان القول بوجود الخلاء باطل الحجة الثانية لو فرضنا الخلاء لكان ذلك الخلاء متشابه
الاجزاء واذا كان كذلك امتنع ان يحصل الجسم فيه ساكنا لان بقاءه في حيز معين مع كونه متشابها
لا يكون الا لاجل ترجيح احد امثاله على الآخر من غير مرجح ويمتنع ايضا ان يحصل الجسم فيه متحركا لان انتقاله
من احد الحيزين الى الحيز الآخر ترجيح من غير مرجح وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون الفاعل المختار
يخصص الجسم ببعض تلك الاحياز على التعيين بمجرد القصد والاختيار لانا نقول اذا كانت الاحياز
متساوية من جميع الاعتبارات والوجوه كانت نسبة الارادة والقدرة الى الكل على السوية فلو تعلقت
القدرة والارادة بتخصيص ذلك الجوهر ببعض تلك الاحياز دون البعض من غير مرجح اصلا لكان
ذلك ترجيحا لاحد المثلين على الآخر من غير مرجح وذلك ممتنع والجواب عن ا انا لا نسلم ان نفس الخلاء
تقبل التقدير بالمساواة والمفاوتة بل الشي الذي يمكن حصوله في الخلاء تقبل هذه الاحكام مثلا
لا نقول الخلاء الذي بين طرفي الفاس اقل من الخلاء الذي بين طرفي البلد بل نقول الاجسام التي
يمكن حصولها بين طرفي الفاس اقل من الاجسام التي يمكن حصولها بين طرفي البلد والجواب عن ٢ لم
لا يجوز ان يقال ان الحركة من حيث انها حركة تستدعي قدرا من الزمان وكيف ما في الخارج من العوائق
تستدعي قدرا آخر من الزمان اذا عرفت هذا فنقول اذا فرضنا ان مائة اذرع من الخلاء لا يمكن قطعها
الا في ساعة واحدة ثم بعد فرضنا هواء ارق من الهواء بحيث يكون نسبة ما فيها من المعاوقة
الى المعاوقة التي في الهواء نسبة العشر فهذه الحركة تحصل في ساعة وعشر ساعة اما الساعة فبسبب
اصل الحركة واما عشر الساعة فبسبب حصول هذه المعاوقة الضعيفة واما الحركة في الخلاء فانها
تحصل في ساعة واحدة فقط فظهر ان ما ذكروه مغالطة والجواب عن ٣ انه حاصل الكلام فيرجع
الى ان القادر المختار هل يمكنه ترجيح احد المثلين على الآخر بمجرد كونه قادرا مختارا ام لا وعندنا
ان ذلك غير ممتنع على ما قررناه في مسئلة القادر فزال السؤال **المسئلة الثلثون** في اعادة
واعادة المعدوم اختلف العقلاء في ان الشي اذا اعدم وفني فهل يمكن اعادته بعينه مرة اخرى اما
الفلاسفة فقد اتفقوا على انه ممتنع وهو قول ابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي واما جملة مشايخ المعتزلة
فقد اتفقوا على ان اعادة المعدوم ممكنة الا انهم فرعوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك لان عندهم المعدوم



شي فالشي اذا اعدم فلم يبطل الا تلك الخصوصية بل الصفة الوجودية فقط فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حال
الوجود والعدم لا جرم قالوا اعادة المعدوم جائزة واما اصحابنا فانهم يقولون الشي اذا اعدم فقد
بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدما صرفا ولم يبق له حال العدم هوية ولا خصوصية ثم انهم مع هذا القول
قالوا لا يمتنع في قدرة الله تعالى اعادته بعينه وهذا القول لم يقل به احد من طوائف العقلاء الا اصحابنا
والذي يدل على صحة هذا القول ان الشي اذا امكن وجوده فانه بعد العدم يبقى جائز الوجود و
الله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه بعد العدم وانما
قلنا انه بعد عدمه جائز الوجود لانه كان قبل وجوده جائز الوجود وهذا الجواز اما ان كان من
لوازم حقيقته واما ان يكون من عوارض حقيقته فان كان من لوازم حقيقته وجب ان لا يزول وان كان
من عوارض حقيقته كانت تلك الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى ذلك الجواز ولا يتسلسل
بل ينتهي بالآخرة الى جواز هو من لوازم الحقيقة وهذا يقتضي حصول هذا الجواز حالتي الوجود والعدم
فثبت بهذا ان الجواز حاصل ابدا واما انه تعالى قادر على اعادة المعدوم فلان كل الجائزات متعلق
اثباته دليلنا من عموم الامر بكونه تعالى قادرا على اعادة المعدوم فان قيل قولكم هذا الجواز من لوازم
الماهية فيبقى الجواز ببقاء الماهية قلنا هذا الكلام يبنى الا انه مبني على ان الماهية باقية حال العدم وهذا
لا يتم الا على القول بان المعدوم شي وانتم لا تقولون به والجواب ان بطلان الماهية حال العدم لا
يمنع من الحكم عليها بالجواز والامتناع ويدل عليه وجوه احدها ان صريح العقل يحكم بان هذا الحادث
كان جائز الحدوث قبل ان حدث فهنا الذي يحكم العقل عليه بالجواز ليس هو الماهية لان الماهية لما
كانت واجبة التقرر والتحقق حالتي الوجود والعدم ممتنعة التبدل والتغير من حيث انها ماهية امتنع ان
يكون جواز التبدل والتغير نعتا وصفة لها بل لا بد وان يكون هذا الجواز نعتا للموجود فقط او للموصوفة
الماهية بالوجود ثم ان الوجود قبل ايجاده البتة ما كان حاصلا فظهر ان عدم حصوله وعدم تحققه في
نفسه لا يمنع من الحكم عليه بالجواز وثانيها ان الخصم يحكم على هذا الذي عدم وفني بالكلية بانه يمتنع عوده
والمحكوم عليه بامتناع العود ليس الا ذلك الشخص الذي فني فظهر ان فناءه وعدمه لا يمنع صحة الحكم عليه
بانه جائز او ممتنع وثالثها ان الذي فني وعدم فانا اما ان يجوز الحكم عليه بشي من الاحكام
او لا يجوز فان جاز الحكم عليه فقد سقط هذا السؤال وان امتنع الحكم عليه كان ذلك ايضا حكما

تخصيصه بانه يمتنع الحكم عليه بحكم عليه بهذا الامتناع فنقول ان القول بكونه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوما عليه وما ادى ثبوته الى نفيه كان باطلا فبطل القول بانه ما فيه وعلم امتناع الحكم عليه ورابعها انا نحكم على شريك الباري تعالى بانه ممتنع وعلى جمع الضدين بانه ممتنع والمحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الباري تعالى والجمع بين الضدين ثم هذه الماهيات وغيرها لا تحقق لها اصلا والبتة باتفاق العقلاء فعلمنا ان الحكم على شيء لا يستدعي كون المحكوم عليه ثابتا لانا نقول المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة المتصورة في الذهن لا نقول لتلك الصورة انها لما كانت حاضرة في الذهن موجودة هناك لم يكن الحكم عليها بكونها ممتنعة الوجود بل المحكوم عليه بالامتناع هو وجوده في الخارج لكن وجوده في الخارج ليس ثابتا اصلا فكان المحكوم عليه بهذا الحكم لا يتحقق له البتة وخامسها انا نحكم بان الوجود والعدم لا يجتمعان فهاهنا حكم على مسمى العدم بانه ينافي الوجود ويباينه فالمحكوم عليه بهذه المباينة والمنافاة هي مسمى العدم ومسمى العدم يمتنع ان يكون له تحقق لانه نقيض التحقق والثبوت والتقرر واحد النقيضين لا يكون عين الثاني واحتج من انكر جواز اعادة المعدوم بوجوه الحجة الاولى ان الحكم على الشيء بانه يجوز اعادته موقوف على كون ذلك الشيء هو هو اعني كونه متعينا في نفسه متميزا في ذاته والشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف محض فلا يتميز فكان الحكم عليه بجواز الاعادة باطلا الحجة الثانية لو كانت اعادة المعدوم جائزة لكانت اعادة الوقت الذي احدثه الله تعالى فيه اولا جائزة فنقدر بان يعيده الله تعالى الوقت الاول ويعيده فيه فكانت هذه الاعادة حدوثا في وقته الاول فيلزم ان يقع انه من حيث هو معاد ليس معادا بل ابتداء وذلك جمع بين النقيضين وهو محال الحجة الثالثة اذا فرضنا ان جوهرا قد عدم ثم فرضنا انه تعالى اعاده وفرضنا انه تعالى احدث جوهرا آخر فنسبة هذين الجوهرين الى ذلك الذي عدم اولا نسبة واحدة فلم يكن كون احد هذين الجوهرين عين ذلك الذي عدم والآخر مثله اولى من العكس فلم يلزم اما القول بان كل واحد منهما هو عين ذلك الشيء الذي عدم فيلزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وهو محال واما القول بانه ليس واحد منهما عين ذلك الذي عدم بل كل واحد منهما مغاير له ومثله وذلك هو الحق وهو يمنع من جواز اعادة المعدوم الحجة الرابعة انه لا يجوز ان يقال ان احدهما اولى بان يكون عين الذي عدم وذلك لان هذا عين ما عدم والآخر مثله وكان احدهما اولى بان يكون عين ما كان لانا نقول انما قلنا ان هذين الجوهرين اللذين حدثا مثلان من جميع الوجوه وكانت نسبة كل

جميع

واحد منهما الى الذي عدم كنسبة الآخر اليه واذا كان كذلك لم يكن كون احدهما هو عين ذلك الذي عدم والآخر مثله اولى من العكس فثبت ان الحكم بانما كان هذا عين ذلك الذي عدم لان هذا هو عين ذلك الشيء فيلزم تعليل الشيء بنفسه والحجة الرابعة انما كان هذا عين ما انعدم لان هذا هو عين ما انعدم ومعلوم ان هذا باطل والجواب عن الاول انا قد دللنا على ان الحكم على الشيء بالجواز لا يستدعي كون المحكوم عليه متحققا متعينا في نفسه بالدلائل القاطعة والجواب عن الثاني ان حدوث الشيء عبارة عن وجوده بالوقت ولا امكان ذلك الوقت حادثا فيلزم افتقاره الى وقت آخر ولزم التسلسل بل الحدوث عبارة عن ان لا يكون مسبوقا بالحدوث البتة والحدوث الثاني هو ان يكون مسبوقا بحدوث آخر وعلى هذا التقدير يزول السؤال والجواب عن الثالث ان افراد النوع الواحد وان كانت متماثلة في الماهية الا انها لا شك انها متميزة بتشخصاتها وكل واحد من تلك الافراد يختص بتعينه وتشخصه واذا كان كذلك فلا نسلم ان نسبة هذين الجوهرين الحادثين الى ذلك الذي عدم نسبة واحدة بل نقول بان هذه النسبة واحدة لا تصح الا على القول بان اعادة المعدوم باطلة لانا بتقدير ان يعيد هذا المعدوم كان احد هذين الحادثين هو عين ذلك المعدوم والحادث الآخر ليس عينه بل مثله فاذن القول بان نسبة هذين الحادثين الى ذلك الذي عدم نسبة واحدة يقتضي بطلان اعادة المعدوم ممتنعة فلو بيّنا هذا الامتناع بهذه المقدمة لزم الدور وانه باطل **الفصل الرابع** في بيان ان ما سوى الله تعالى فانه يجوز الفناء عليه قالت الفلاسفة الارواح البشرية وان كانت محدثة الا انها ابدية غير قابلة للعدم وايضا الهيولى الفلكية والنفوس الفلكية والاجرام الفلكية والهيولى غير قابلة للعدم لنا انا بينا في مسألة حدوث العالم ان كل ما سوى الله تعالى فهو محدث وكل محدث فان حقيقته قابلة للعدم والوجود وهذه القابلية من لوازم الماهية وكل ما كان من لوازم الماهية فانه واجب الدوام في جميع زمان دوام الماهية فاذن قابلية العدم من لوازم كل ما سوى الله تعالى وهذا يقتضي جواز العدم على كل ما سوى الله تعالى واما الفلاسفة فقد احتجوا على قولهم بوجوه الحجة الاولى لهم وهي عمدتهم ان الارواح البشرية لا تقبل الفناء وتقريرها انها لو كانت قابلة للعدم لكانت قابلية العدم اما ان تكون قائمة بها او بغيرها والقسمان باطلان فبطل القول بكونها قابلة للعدم انما قلنا انه يمتنع ان تكون هذه القابلية قائمة بها لان كل ما كان قابلا لشيء فان القابل يكون

متغيرا مع المتغير فلو كان الموصوف بقابلية عدمها شرط وجودها لزم ان يتغير وجودها مع عدمها
وذلك ممتنع وانما قلنا انه يمتنع ان تكون هذه القابلية قائمة بغيرها لان محل هذا الشيء يجب ان يكون
صورة في مادة حتى يكون امكان وجودها وامكان عدمها قائما بتلك المادة فالنفس لو كانت كذلك
كانت مركبة من مادة وصورة لكن النفس جوهر مجرد فذاتها يجب ان يكون جوهرا مجردا فان قلنا انه لو كان
تلك المادة ايضا قابلة للعدم افتقرت الى مادة اخرى والتسلسل ممتنع فلا بد من الانتهاء الى مادة اخرى
لا مادة لها فتلك المادة لا تكون قابلة للعدم وهي جوهر مجرد وهي محل العلوم والادراكات فتكون
النفس هي لا غير فتكون النفس باقية غير قابلة للعدم فان قيل لم لا يكون شيء من الصور
والاعراض قابلا للعدم قلنا هذا غير لازم لان القابل لعدمها وحدوثها ولعدمها موادها و
موادها ممتنع مع ذلك الحدوث ومع ذلك العدم بخلاف جوهر النفس فانها ان كانت بريئة عن المادة
ظهر انه غير قابل وان كانت مادية كان مادتها لا محالة جوهرا مجردا فتكون النفس هي لا غير فتكون باقية الحجة
لهم لا ابتداء ولا انتهاء للزمان فوجب ان تكون الحركة كذلك فوجب ان يكون الجسم كذلك بهذه مقدمات
ثلثة المقدمة الاولى انه لا بداية للزمان ولا نهاية له فبيانه اما قولنا يمتنع ان يكون للزمان بداية و
لان كل ما لوجوده بداية فهو مسبوق بعدمه على وجوده وذلك التقدم ليس نفس العدم لان العدم قبل كالعدم
بعد وليس القبل بعد والقبلية ليست نفس العدم وهي صفة موجودة فقد حصل قبل مبدا الزمان شيء اخر متقدم
عليه بالزمان هف فاذن لا بداية للزمان واما انه لا نهاية له فلانا لو فرضنا له نهاية لكانت تلك
النهاية ملحوقة بالعدم فذلك العدم متأخر عنها بالزمان فقد حصل بعد اخر الزمان شيء اخر متأخر عنه بالزمان
هف فاذن يمتنع ان يكون للزمان بداية ونهاية المقدمة الثانية وهي انه لما كان الزمان يجب ان يمتنع ان
يكون له بداية ونهاية وجب ان تكون الحركة كذلك والدليل عليه ان الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضي
والى المستقبل فلو لم يكن هناك شيء يتغير من حالة الى حالة لم يعقل فانه مضى امر ويجيء امر اخر فثبت ان
الزمان لا يعقل حصوله الا عند حصول التغير ولا نعني بالحركة الا هذا التغير فيلزم من قدم الزمان
قدم الحركة المقدمة الثالثة وهي انه متى كانت الحركة قديمة كانت الذوات قديمة وهي ظاهرة لان التغير
والانتقال لا يعقل تحققه الا عند وجود ذوات يعرض لها هذه التغيرات فيلزم من قدم الحركة قدم
الذوات فثبت انه يلزم من هذه الشبهة القول بكون الزمان ازليا ابديا وكون الحركة كذلك وكون



الذوات كذلك الحجة الخامسة الجهة شيء مشار اليه بالحس وهو مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود
وهذه الجهة محدودة فلا بد لها من محدد جسماني ولا يحصل هذا التحديد الا بالمحيط والمركز وتقرير هذه
المقدمات قد ذكرناه في كتب الفلسفة اذا ثبت هذا فنقول لهذا المحدد حيز قابل للحركة المستقيمة لان
الحركة المستقيمة عبارة عن الانتقال من جهة الى جهة وكل واحد من هذه الحركات الجهة المنتقل منها والجهة
المنتقل اليها محددة قبله لان الجسم المنتقل اليها فيلزم حصول الجهة قبل حصولها وذلك ممتنع
واذا كان كذلك ثبت ان الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك المحدد واذا كان كذلك كان الخرق
والالتيام ممتنعا عليه الحجة السادسة عدم الاجسام اما ان يكون باعدام المعدم او بطريان الضد او
بزوال الشرط والاقسام الثلثة باطلة فالقول بصحة عدم الاجسام ممتنع انما قلنا انه يمتنع
الاعدام بالمعدم لان ذلك لان الاثر صفة موثرة والعدم نفي محض فوقوع العدم اثرا
يكون محالا وانما قلنا انه يمتنع ان يكون العدم بسبب طريان الضد لان المضادة حاصلة
من الجانبين فليس عدم الباقي لوجود الطاري اولى من اندفاع الطاري لوجود الباقي
وانما قلنا انه يمتنع ان يكون لزوال الشرط لان ذلك الشرط ان كان باقيا كان الكلام في
كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم الاجسام فيفضي الى التسلسل واما الى الدور وانما ان لا يكون باقيا
وهو ضائع لان الباقي يمتنع ان يكون مشروطا بما لا يكون باقيا ولما بطلت هذه الاقسام ثبت
ان العدم على الاجسام ممتنع والجواب عن الشبهة الاولى ان حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو ان
الامكان صفة موجودة فلا بد لها من محل موجود وانا بينا في مسئلة حدوث العالم ان الامكان
يمتنع ان يكون صفة موجودة والجواب عن الشبهة الثانية ان نقول لا نسلم انه لو كان الزمان
محدثا لكان متقدم عدمه على وجوده بالزمان والدليل عليه ان تقدم الامس على اليوم بالزمان
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم المحدث على وجوده يكون كتقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض والجواب عن الشبهة الثالثة ان ما ذكرتم مبني على ان تحديد الجهات لا يكون الا
بالمحيط والمركز وقد تقرر ضعف هذه المقدمة ومع تسليمها الا ان هذا يقتضي بطلان الحركة
المستقيمة ممتنعة على هذا المحدد ولا يقتضي ان العدم ممتنع عليه والجواب عن الشبهة الرابعة ان
ما ذكرتم قائم بعينه في الصور والاعراض مع انا شاهدنا انها توجد بعد ان كانت معدومة

وتقدم بيان كانت موجودة وكل ما ذكرتموه في هذه الصور والاعراض فهو جوابنا في جرم الكل
الفصل ٣٦ في بيان ان الخرق والالتيام جائزان على اجرام الافلاك والفلاسفة ينكرونه
ولنا على صحته وجهان الحجة الاولى ان جميع الاجسام متساوية في الجسمية وتمام الماهية ومتى كان الامر كذلك
فكل ما صح على واحد منها صح على كلها وتقرير هاتين المقدمتين قد تقدم في مسألة اثبات الصانع
سبحانه وتعالى الحجة الثانية كل واحد من هذه الافلاك اما ان يكون بسيطا او مركبا من البسائط وكل ما
كان بسيطا فان كل واحد من جانبيه متساويا في تمام الماهية اذ لو لم يكن كذلك لكان البسيط مركبا
هذا خلف واذا كان كل واحد من جانبيه متساويين في تمام الماهية لجانبه الآخر وكل ما صح على احد
الجانبين صح على الآخر فكما ان ذلك الجزء يصح ان يماس بمقعره الذي يحاذيه كرة عطارد وجب
ان يكون محدبه ممكنا ومتى كان ذلك ممكنا كان الخرق والالتيام جائزين على الافلاك واما الفلاسفة
فقد احتجوا على امتناع ذلك بان قالوا الخرق والالتيام لا يحصلان الا بالحركة المستقيمة وكون الحركة
المستقيمة على اجرام الافلاك ممتنعة فوجب القول بامتناع الخرق والالتيام عليها والجواب ان هذا
الكلام ان صح لا يمشي الا في الفلك الذي هو الجسم المحدد للجهتين وهو الفلك الاقصى فاما في سائر
الافلاك فلا يجري البتة [illegible] فضل العالم وانا اتعجب من هؤلاء الفلاسفة فانهم انما
عولوا في امتناع الخرق والالتيام على الافلاك على هذا الدليل فقط ثم ان هذا الدليل لا ينتج
هذا المطلوب الا في الفلك الاقصى فاما سائر الافلاك فهذا الدليل لا يجري فيها البتة فكيف اكتفوا
في اثبات الدعوى العامة بالدليل الخاص واعلم ان كثيرا من علماء التفسير وعلماء الشريعة قالوا
ان في وقت قيام القيامة تخرق الافلاك وتنهدم الكواكب الا ان العرش لا يخرب والفلك الاقصى
هو العرش عندهم واذا كان كذلك لم يلزم من قولنا العرش لا يخرب وقوع الخراب في السموات والعناصر
فثبت ان ما ذكروه لو صح لم يتطرق الطعن الى ما ورد في القرآن الفصل ٣٧ في ان الله تعالى هل
يعدم اجسام العالم ام لا اعلم انا دللنا بالدلائل العقلية ان كل ما سوى الله تعالى فانه يصح عليه
العدم لكن ليس كل ما يصح واقع وقد اختلف علماء الاسلام في ذلك فقال قوم انه تعالى يعدم الذوات
والاجزاء ثم يعيدها وقال الآخرون انه تعالى لا يعدمها بل يفرق اجزاء السموات والارض ويخربها
ثم انه تعالى يؤلفها مرة اخرى كما كانت واعلم ان الجواز العقلي يمكن اثباته بدلائل العقل وانما



وقوع الجائز فلا سبيل الى اثباته الا بالسمع واجمع القائلون على انه تعالى يعدم العالم بآيات منها
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل شيء لفظ عام يتناول الكل والهلاك عبارة عن العدم
والفناء بدلالة قوله تعالى ان امرؤ هلك اي فني فلم يبق فلو تفرقت الاجزاء لكنها ما عدمت
ما فني فثبت ان تصدق ان السموات هلكت لكنه يصدق ان تلك الاجزاء وتلك الذوات هلكت فثبت
ان كل شيء هالك يعني ان الذوات لا تبقى بل تفنى وتصير معدومة اجاب القائلون بانه تعالى لا
يعدم الذوات فقالوا الهلاك عبارة عن خروج الشيء عن كونه منتفعا به واذا تفرقت اجزاء السموات
والارض فعند ذلك خرجت عن كونها منتفعا بها وكفى هذا القدر في صدق قولنا انها هلكت اجاب المستدل
الاول بانها اذا تفرقت فعند ذلك خرجت الاشياء عن كونها منتفعا بها اما ما خرجت تلك الاجزاء عن كونها
منتفعا بها لان تلك الاجزاء صالحة لان تركب منها السموات والعناصر والجنة والنار وصالحة لان
يستدل بها على الصانع الحكيم القديم فهب ان المركبات خرجت عن كونها منتفعا بها حال التفرق فثبت
ان الاجزاء والذوات لو بقيت لما صدق عليها انها هلكت والقرآن دل على ان الكل يصير هالكا
فوجب القطع بان الاجزاء تفنى الحجة الثانية قوله تعالى هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ولفظ الخلق
متناول لجملة المخلوقات والضمير في قوله يعيده عائد الى الخلق فدل هذا على انه تعالى
يعيد جملة المخلوقات والاعادة لا تحصل الا بعد الافناء فدل هذا على انه تعالى يفني جميع المخلوقات ثم
الحجة الثالثة قوله تعالى هو الاول والآخر ومعنى كونه اولا هو انه تعالى كان موجودا في الازل ولم يكن معه
ما كان معه غيره وكذلك معنى الآخر هو انه تعالى يبقى في الابد انه لا يكون معه غيره وهذا يقتضي انه تعالى
يعدم جميع المخلوقات حتى يتحقق كونه آخرا لها ثم انه تعالى يعيدها مرة اخرى فيتحقق صدق الآيات الدالة
على ان الثواب والعقاب لا آخر لهما الحجة الرابعة قوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده حكم بان
الاعادة على وفق الابتداء ولما كان الابتداء عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتأليف فيها
وجب ان يكون وقت الاعادة يخلق الذوات ويخلق التركيب والتأليف فيها حتى يكون وقت الاعادة
شبيها بوقت الابتداء فهذا جملة الوجوه التي تمسك بها من قطع بانه سبحانه يعدم الذوات ويفني
الاجسام واما الذين قالوا انه تعالى يفرق الاجزاء لكن لا يعدمها فاعلم انهم انما اختاروا هذا
القول لان عندهم اعادة المعدوم ممتنعة فلاجل هذا قالوا انه تعالى لا يعدم الاجزاء والذوات

لكان الذي هو جزء منه معرضا للعذاب لاجل الذنب الذي صدر اولا وعلى هذا التقدير لا
يكون الثواب واصلا الى المطيع ولا يكون العقاب واصلا الى العاصي فذكر المتكلمون جوابا لاجل الفرار
عن هذا الاشكال قالوا ان الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية للانسان عن ان يصير جزءا لغيره وكذلك تعالى لا يعيدها في
اعادة الثاني عليها ايضا وخلق الحيوة فيها مرة اخرى كان هذا الشخص هو عين الشخص الذي كان موجودا
قبله فيلزم وصول الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي ويزول الاشكال المذكور واعلم ان اعادة
المعدوم ان كانت جائزة فهذا الاشكال زائل وان كانت ممتنعة فهذا الاشكال لازم سواء قلنا انه تعالى
يعدم الاجزاء او قلنا انه لا يعدمها ويفرقها لان الذات المشار اليها لكل واحد بقولنا انا ليس هو مجرد تلك الاجزاء
وذلك لانا لو قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت وصارت ترابا ورميما من غير حيوة ولا مزاج ولا تركيب
ولا تاليف فان كل احد يعلم ان ذلك القدر من التراب المتفرق ليس عبارة عن زيد بل الانسان انما
يكون موجودا اذا تركبت تلك الاجزاء او تالفت على وجه مخصوص ثم قام بها حيوة وعلم وقدرة وعقل وفهم
فثبت ان الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء او الذوات بل هو عبارة عن تلك الاجزاء موصوفة
بالصفات المخصوصة واذا كان كذلك كانت تلك الصفات اجزاء من ماهية ذلك الشخص فثبت انه اذا مات
وعند تفرق الاجزاء تبطل تلك الصفات وتفنى فان امتنع الاعادة على المعدوم امتنع الاعادة على
تلك الصفات فتكون العائدة صفات اخرى لا تلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك الشخص ذلك الشخص
وعلى هذا التقدير يكون العائد شخصا اخر غير الذي كان موجودا اولا فلم يكن زيد الثاني عين زيد الاول
فثبت بما ذكرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكروه وان منعنا اعادة المعدوم كان الاشكال
المذكور باقيا سواء قلنا انه تعالى يفني الذوات او قلنا انه تعالى لا يفنيها **الفصل** في ضبط مذاهب
الناس في المعاد وتقرير القول الحق فيه اعلم ان هذه المسألة مبنية على اربعة اركان وذلك لان
الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما عن تخريبهما او
جعلهما معمورين بعد ان صارا خرابين فهذه مطالب اربعة المطلوب الاول كيفية تخريب هذا العالم الصغير وهو
موت الانسان والمطلوب الثاني هو انه تعالى كيف يجعله معمورا بعد ان جعله خرابا وهذا البحث هو المراد بقولنا
انه تعالى يعيده حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والمطلوب الثالث انه تعالى كيف يخرب هذا العالم
ايخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والمطلوب الرابع انه تعالى كيف يدبر العالم الاكبر بعد تخريبه





وهذا هو القول في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار فههنا هو ضبط مباحث هذا الباب
اما المطلوب الاول وهو البحث عن حقيقة الموت فنقول لا شك ان هذا الجسد يموت فقال الاكثرون هو هذا
الجسد فالانسان يموت ومنهم من قال الانسان شيء آخر سوى هذا الهيكل المحسوس فالانسان لا يموت
فان هذه البنية وهذا الهيكل ما دام يكون مستعدا لان يكون محل تصرف النفس كانت النفس متعلقة به
مدبرة له ومتصرفة فيه واذا بطل عنه ذلك الاستعداد والصلاحية انقطع تدبير النفس له وتصرفها
فيه فهذا الترك والاعراض هو الموت ثم القائلون بهذا منهم من قال النفس جوهر مجرد على ما هو
قول الحكماء ومنهم من قال انه جسم نوراني سار في هذا البدن فاذا فسد البدن و
انفصلت تلك الاجسام النورانية رجعت الى عالم الافلاك والاضواء ان كانت من
السعداء والى الظلمات ان كانت من الاشقياء اما المطلوب الثاني وهو القول في المعاد
اعلم ان الاقوال الممكنة في هذه المسألة لا تزيد على خمسة وذلك لان الحق اما ان يكون هو المعاد
الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين او المعاد الروحاني فقط وهو قول اكثر الفلاسفة الالهيين
او كل واحد منهما على وجه الصدق وهو قول كثير من المحققين والحق هو بطلانهما معا وهو قول القدماء
من الفلاسفة الطبيعيين او الحق هو التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه
قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المزاج فبتقدير ان تكون النفس هي المزاج فعند الموت تصير النفس
معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته واما بتقدير ان تكون النفس جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد
ممكنا ولما لم يتبين عندي ان النفس هل هي المزاج بعينه ام شيء غيره لا جرم توقفت واعلم ان المعاد
الجسماني انكره اكثر الفلاسفة وجملة اهل الاسلام متفقون على اثباته واعلم ان الجمع بين انكار المعاد
الجسماني وبين الاقرار بان القرآن حق متعذر لان من خاض في علم التفسير علم ان ورود هذه المسألة في
القرآن بحيث لا يقبل التأويل واما القائلون بالمعاد الجسماني فقد عرفت انهم فريقان منهم من قال
انه تعالى يعدم الذوات ثم يعيدها ومنهم من يقول انه تعالى يفرق الاجزاء ثم يجمعها ويركبها مرة اخرى
لنا في هذه المسألة مقامان احدهما اثبات الجواز العقلي والثاني اثبات الوقوع السمعي اما المقام الاول وهو
اثبات الجواز فاعلم انه مبني على ثلث مقدمات احديها اثبات ان اعادة المعدوم جائزة وثانيها
ان الاجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها كما كانت وهذه المقدمة قد تقدم تقريرها وثالثها

انه تعالى قادر على جميع الممكنات وثانيها انه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية واذا كان كذلك
فاجزاء الابدان وان صارت ترابا واختلط بعض تلك الاجزاء بالبعض الا انه تعالى لما كان عالما بجميع
المعلومات الكلية والجزئية كان عالما بان الجزء الذي يختص بجسم العلاني والجزء الذي يختص ب
الجسد العلاني مجموعها هو قليل زيد الجميع واذا ثبتت هذه المقدمات الثلث ظهر ان المعاد الجسماني ممكن
عقلا لانه لما كان في نفسه ممكن الوجود وكان الله تعالى قادرا على جميع الممكنات لزم كونه تعالى
قادرا عليه واذا كان عالما بجميع المعلومات امكنه تمييز المطيع عن العاصي واعلم انه سبحانه وتعالى كلما ذكر
في القرآن هذه المسألة بين تقرير برهانها على هذه المقدمات الثلث فمنها قوله تعالى في سورة النمل امن يبدؤ
الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والارض ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين قل
لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله فقوله امن يبدؤ الخلق ثم يعيده اشارة الى معنى ان
ان عوده ممكن في نفسه والثاني انه قادر على هذا الممكن لانه لو لم يكن كذلك لما كان الابتدا
ممكنا وقوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كونه عالما
بكل المعلومات ثم لما قرر هذه المقدمات الثلث اخبر عن جهالة من نازع في صحة المعاد الجسماني بعد
الاقرار بتلك المقدمات الثلث فقال بل ادارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون ومنها
الآية ٢ قوله تعالى في سورة يس وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فقوله انشأها اول مرة اشارة الى الجواز الذاتي والى القدرة
وقوله وهو بكل خلق عليم اشارة الى كمال العلم وآية قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم اشارة الى الجواز الذاتي والى كمال القدرة ثم قال بلى وهو الخلاق العليم اعادة لتلك
المقدمة مع مقدمة العلم ومنها الآية ٣ قوله تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وله المثل الاعلى في السموات
والارض وهو العزيز الحكيم فقوله يبدؤ الخلق ثم يعيده اشارة الى الجواز الذاتي والى كمال القدرة ثم
قوله وهو العزيز اشارة ايضا الى كمال القدرة وقوله الحكيم اشارة الى كمال العلم ومن تدبر حق التدبر في
تفسيرنا ان كل آية وردت في هذه المسألة فهي مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلث واما الفلاسفة
المنكرون لصحة المعاد الجسماني فقد احتجوا بوجوه الشبهة الاولى ان حشر الاجساد لا يتم الا بعد القول بصحة اعادة
المعدوم وهذا باطل اما المقدمة الاولى فقد بيناها فيما تقدم انا سواء قلنا انه تعالى يعدم الاجزاء ثم
تعيدها



تعيدها او قلنا انه تعالى يفرقها ثم يركبها فانه لا بد من القول بصحة اعادة المعدوم اما المقدمة الثانية
وهي ان اعادة المعدوم ممتنعة فقد سبقت حكاية شبهاتهم فيه الشبهة الثانية انه اذا اكل انسان انسانا
آخر فصار اجزاء بدن الماكول اجزاء لبدن هذا الآكل فليس جعله جزءا لاحدهما اولى من الآخر واذا تغذى
فصار اجزاء الغذاء اجزاء لبدن المغتذي فيوم القيامة لا بد وان يرد تلك الاجزاء الى بدن
احد هذين الشخصين ولا بد وان يضيع الثاني فعلمنا ان القول بحشر الاجساد محال الشبهة الثالثة انه
تعالى اذا اعاد بدن شخص فاما ان يعيد الاجزاء التي كانت موجودة وقت الموت او يعيد جملة
الاجزاء التي كانت اجزاء له في جميع مدة العمر والاول يقتضي ان يعاد الاعمى اعمى والاقطع والمجذوم
على هذه الصورة وذلك باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لان الانسان اذا كان وقت اسلامه سمينا
ثم كفر فصار هزيلا فاذا اخرج هذا الانسان سمينا وعذب في النار لزم وصول العذاب الى تلك
الاجزاء التي كانت موصوفة بصفة الاسلام وذلك لا يليق وعلى العكس منه لو كان كافرا سمينا ثم
اسلم فصار هزيلا لزم ايصال الثواب الى الاجزاء الكافرة وهو قبيح الشبهة الرابعة البدن جوهر
حار رطب والحرارة اذا اثرت في الرطوبة لزم ان يصعد من الجوهر الرطب اجزاء بخارية فعلى
هذا التقدير لا بد وان يرتفع عن كل عضو اجزاء بخارية لطيفة وربما التصقت بعضو آخر وصار
جزءا لذلك العضو الآخر فاذن هذا الجزء الواحد قد كان جزءا للاعضاء الكثيرة ثم صار جزءا
من العضو الآخر في زمان آخر فلو اعيد ذلك الجزء الى العضو الاول ضاع الجزء الثاني ولو اعيد
الى العضو الثاني ضاع العضو الاول ولما كان القول بالحشر مؤديا الى هذا الباطل وجب ان يكون باطلا
والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول اما الذين قالوا الانسان هو هذا الهيكل فلا جواب لهم عن هذه الشبهة
الا ببيان ان اعادة المعدوم غير ممتنعة ونحن قد احكمنا الكلام في هذه المسألة واما الذين قالوا
الانسان ليس هو هذا الهيكل وهذا هو الاقرب فقد احتجوا عليه بوجهين اوردناهما فيما تقدم احدهما
ان الانسان شيء واحد باق من اول العمر الى آخره وهذا الهيكل غير باق من اول العمر الى آخره فالانسان
شيء مغاير لهذا الهيكل والثاني ان الانسان قد يكون عالما بذاته المخصوصة حال ما يكون غافلا عن جميع اجزائه
الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال ان الشيء
الذي هو الانسان في الحقيقة اجزاء لطيفة سارية في هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره ولا

ان تلك الاجسام اجسام مخالفة بالماهية لهذه الاجسام العنصرية الكائنة الفاسدة المتحللة وتلك الاجسام
حينئذ لا تكون الا اشياء فلا جرم كانت مصونة عن التبدل والتحلل اما لانها اذا كانت مساوية لهذه الاجسام
الاجسام العنصرية مضبوطة في الماهية الا ان الفاعل المختار يصونها عن التغير والانحلال بقدرته وحفظها
باقية من اول العمر الى آخره ثم عند الموت تنفصل تلك الاجزاء الجسمانية التي هي الانسان ويبقى
على حالها حية مدركة فاعلة فاهمة وتخلص الى الدنيا من الآفات كما قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم واما الذين من الاشقياء كما قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ثم انه يجمعها في يوم القيمة الى هذه الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة اجزاء اخر
زائدة كما حصل له في الدنيا ويوصل الثواب والعقاب اليه وعلى هذا التقدير لا يبقى في المعاد الجسماني
شبهة ولا اشكال اصلا والبتة وعلى هذا التقدير يكون المثاب والمعاقب في القيمة عين ما كان مطيعا
وعاصيا في الدنيا فهذا خطر قول من قال بان الانسان جسم مخصوص مباين لهذا البدن واما على قول من
يقول الانسان عبارة عن جوهر مجرد عن الجسمية والجزئية فالامر اظهر هكذا اظهرنا على هذا التحقيق
يبقى شبهة البتة في صحة القول بالمعاد الجسماني فان قيل الشيخ قد سلم على ان كل من عدا الله تعالى
فانه يفنى ويصير معدوما وعلى هذا التقدير فالنفس الانسانية ايضا تفنى وتعدم ثم يعود الاشكال قلنا
نحن انما اثبتنا بالدليل العقلي ان كل ما سوى الله تعالى فانه جائز العدم فاما ان هذا الجائز يقع
فانا انما عرفنا ذلك بظواهر العمومات وتخصيص العموم بالدليل جائز وقد ثبت بعموم القرآن والاخبار المتواترة
عن الانبياء عليهم السلام القول بالمعاد الجسماني ودخل هذا ان الانسان يموت ويتفرق اجزاء بدنه ثم يعاد
عندهم لا يخلو اما ان يكون اعادة المعدوم جائزة او لا يكون فان كان جائزة فقد زالت الاشكال
وان لم تكن جائزة وجب القطع ببقاء النفس الانسانية حتى يصح القول بالمعاد الجسماني اقصى ما في
الباب ان هذا يقتضي تخصيص تلك العمومات الا ان الدلائل الدالة على وقوع المعاد الجسماني قاطعة
وتخصيص ظواهر العمومات وان كان على خلاف الاصل الا انه غير ممتنع وتقديم القاطع على المحتمل واجب
دون العكس فثبت ان هذه المباحث وافية بازالة الاشكالات المذكورة في هذا الكتاب
والجواب عن الشبهة ثم هو انا بينا ان المعتبر في الحشر والنشر اعادة الاجزاء الاصلية لا باعادة
الاجزاء الفاضلة والاجزاء الاصلية لكل مكلف اجزاء فاضلة بالنسبة الى غيره وعلى هذا التقدير يكون



زائل واما ان قلنا بان الشيء الذي هو الانسان انه باق ومصون عن التبدل والانحلال فهذا الاشكال
غير متوجه البتة وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الشبهة الثانية وذلك لان المأمور والمنهي والمثاب والمعاقب
هو تلك الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره فاما الزوائد التي تتبدل باختلاف احوال
السمن والهزال فلا عبرة بها وبه يظهر الجواب عن الشبهة الرابعة لان الاجزاء التي تغير بالجزء وتنفصل
عن عضو وتتصل بعضو آخر فهي من الاجزاء الفاضلة ولا عبرة بها في الحشر والنشر وكل من انصف علم
ان هذه الاجوبة وافية بدفع هذه الشبهات اما المقام الثالث وهو القطع بوقوع المعاد الجسماني فنقول
الطريق اليه طريقان السمع والعقل اما الطريق السمعي فهو انه متى ثبت بالدليل العقلي جوازه وثبت
بالنقل المتواتر عن جميع الانبياء والرسل صلوات الله عليهم وقوعه وجب القطع بوقوعه لان الصادق
اذا اخبر عن وقوع امر ممكن الوقوع وجب القطع به فان قيل لم لا يجوز ان يقال الانبياء صلوات الله
عليهم انما اثبتوا المعاد الجسماني لان القول بالمعاد الروحاني حق واكثر الخلق لا يمكنهم تصور المعاد الروحاني
فالانبياء عليهم الصلاة والسلام ذكروا هذا المعاد الجسماني ليحصل به نظام العالم ثم ان من كان
قوي العقل عرف انه لا بد من تاويل هذه الظواهر فاولوا والذي يحقق ذلك ان المبدأ المذكور في
الكتب الالهية مذكور على وجه يوهم ان ذلك المبدأ جسماني ثم ان المتكلمين اطلقوا التاويل على تلك
الظواهر وزعموا ان المبدأ منزه عن الاحوال الجسمانية فكذا المعاد المذكور في الكتب الالهية
وان كان جسمانيا فانه لا يبعد ان يطلقوا التاويل عليها ولم ينكروا ان يكون ذلك المعاد مبرأ عن
الاحوال الجسمانية فالحاصل ان الحشوية تمسكوا بالظواهر وزعموا ان المبدأ جسماني
والمعاد جسماني والفلاسفة اطلقوا التاويل على الظواهر وزعموا ان المبدأ منزه عن الاحوال
الجسمانية وكذا المعاد فاما المتكلمون فقد اطلقوا التاويل على الظواهر الواردة في جسمانية المبدأ
واحترزوا عن تاويل الظواهر الواردة في جسمانية المعاد فكان هذا تحكما محضا والجواب
ان التاويل انما يصار اليه لو كان الاجراء على الظاهر ممتنعا وهنا علمنا بالنقل المتواتر المستفيض من دين
محمد صلى الله عليه وسلم انه كان مثبتا للمعاد الجسماني وكذا الكل من كان منكرا له لا جرم لم يمكن التاويل في هذا
الباب بحال واما الطريق العقلي لاثبات المعاد الجسماني فهو ان في حصول هذا النوع انا نرى في دار الدنيا
مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا ونرى ان المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه في الدنيا والمسيء يموت

من غير ضعف بل يحصل النبيه في الدنيا فان لم يكن حشر ونشر يحصل فيه الثواب الى المحق والعقاب الى المسيء
لكانت هذه الحيوة الدنيوية عبثا بل سفها واعلم انه تعالى ذكر هذه الحجة في آيات من القرآن قال في طه
ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وقال في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين
في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وفي هذه الآيات لطائف كثيرة دالة على حجة العقل في المعاد الجسماني
ذكرناها في التفسير الكبير الشبهة ٢ من الدلائل على صحة المعاد ان نقول انه تعالى خلق الخلق اما للراحة
او للتعب والالم او لا للراحة ولا للتعب لا جائز ان يقال خلقهم للتعب والالم لان هذا لا يليق بالحكيم الرحيم
العفو عن الخلق ولا جائز ان يقال خلقهم لا للراحة ولا للتعب لانهم حال كونهم معدومين كان هذا
المعنى حاصلا فدل على انه تعالى انما خلقهم للراحة ثم نقول هذه الراحة اما ان تكون في هذا العالم او
في عالم آخر لا جائز ان يكون في هذا العالم لان الذي يظنه الانسان لذة في هذا العالم فهو ليس بلذة
بل هو دفع الالم فثبت ان لذة الاكل ليست في الحقيقة لذة بل هي دفع الم الجوع ولذلك فان الذ اللقم
اللقمة هي اللقمة الاولى لان هناك الم الجوع اقوى وكل لقمة هي اكثر تاخرا كانت اقل لذة وذلك
لان الم الجوع هناك اقل قوة وكذلك لذة الوقاع عبارة عن دفع الالم وذلك لان الفضلة التي هي
تتولد منها المني لما اجتمعت في اوعية المني حاولت الانفصال فقبل الانفصال يحصل نوع الم بسبب
اجتماعها في تلك الاوعية فاذا انفصلت زال ذلك الالم وعلى هذا القياس سائر اللذات الحاصلة
في هذا العالم وايضا فبتقدير ان يحصل في هذا العالم لذة جسمانية لكنها قليلة والغالب اما الالام
او دفع الالام وليس من الحكمة القاء الحيوان في بحر الالام والمكروهات لاجل ان يفوز بذرة من
اللذة فثبت ان خلق الحيوان انما كان لاجل الراحة واللذة وثبت ان ذلك المقصود غير حاصل في هذا
العالم فلا بد من القطع بوجود عالم آخر بعد هذه الحيوة يحصل فيه هذا المقصود وذلك هو الدار الآخرة و
هذه طريقة اقناعية والاعتماد على ما تقدم فهذا حاصل الكلام في المعاد الجسماني **الفصل الثاني**
في المعاد الروحاني اعلم ان هذا البحث متفرع على اثبات ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني فنقول
القائلون باثبات هذه النفس فرق ثلث احدها الذين يقولون جملة النفوس انما تبقى باقية بعد
الموت وهو قول اكثر المحققين من الحكماء وثانيها الذين يقولون كل النفوس انما تفنى عند فناء





الابدان وهذا قول لم يقل به احد من المحققين وثالثها الذين يقولون النفوس الفاضلة تبقى و
التي استكملت قوتها النظرية لمعرفة الحق وقوتها العملية بفعل الخير فاما النفوس التي لا تكون كذلك
فانها تفنى عند فناء الابدان اما القول ١ وهو انها باسرها باقية بعد موت البدن فقد ذكرنا حججهم واما
القول ٢ وهو انها تفنى عند موت البدن فقد احتجوا بان هذه النفوس لما ثبت انها ازلية فوجب ان لا تكون
ابدية انما قلنا انها ثبت انها ازلية لوجهين آ ان النفس لو كانت ازلية لكانت اما ان تكون واحدة او
كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية انما قلنا انه يمتنع كونها واحدة لانها بعد التعلق
بالابدان ان بقيت واحدة فنفسي نفسك وبالعكس ولو كان كذلك لكان معلوم احد معلوما للكل
اذا صح وان تعددت فهذا محال لان هاتين النفسين اللتين هما موجودتان الآن اذا فرضنا انهما كانتا
موجودتين قبل التعلق بالابدان كانت النفوس كثيرة لا واحدة وان قلنا بانهما ما كانتا موجودتين
فهما قد حدثتا الآن فلا يكون هذه النفوس قديمة وانما قلنا انه يمتنع كونها متعددة في الازل لان ذلك
التعدد لا بد فيه من مميز وذلك التمييز اما ان يكون ذاتيا او عرضيا لا جائز ان يكون ذاتيا لان
النفوس البشرية متحدة بالنوع ولا جائز ان يكون عرضيا لان الامتياز بالصفات العرضية انما هو لاجل اختلاف
المواد ومادة النفوس هي الابدان فقبل التعلق بالابدان ليس لها شيء من المواد فامتنع اختلافها في
الصفات العرضية فثبت ان النفوس البشرية لو كانت ازلية لكانت في الازل اما واحدة او كثيرة
والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية ٢ ان النفس عبارة عن ذاتي المخصوصة التي اشير اليها
بقولي انا فلو كانت النفس قديمة لكنت انا موجودا في الازل قديما ولو كان الامر كذلك لوجب ان اذكر
شيئا من تلك الاحوال الماضية فان من المحال ان يمارس الانسان سنين من الدهر غير ذكر شيء منها
بالكلية ولم يتذكر شيئا من تلك الاحوال البتة ولما لم يحصل عندنا تذكر شيء من تلك الاحوال البتة
علمنا ان القول بكون النفوس ازلية باطل فثبت بما ذكرنا ان النفوس حادثة واذا ثبت هذا فنقول
وجب ان لا تكون ابدية ويدل عليه وجهان آ ان حدوث النفوس عن العلل الغائية ليس الا لحدوث الابدان
المستعدة لقبولها كل دورات الافلاك لا اول لها فحدوث الابدان لا اول لها فحدوث النفوس لا اول
لها فلو كانت النفوس باقية لزم ان يكون قد حصل الآن نفوس غير متناهية وذلك ممتنع لان كل عدد موجود
فانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه ٢ ان هذه النفوس لما وجب ان تتصل بالابدان كانت

معدومة كانت مهيأة لانها قابلة للعدم وهذه القابلية من لوازمها فوجب ان يكون قابلة للعدم ابدًا
واذا كان كذلك امتنع انتظامها بلا تقدم البتة. واعلم ان الكلام على هذه الحجة من وجهين آ سلمنا انها
ليست ازلية فلم لا يجوز ان يقال انها خلقت في الازل متعددة وكانت اشياء بعضها عن بعض بنفس الماهية وقولهم
النفوس البشرية واحدة في النوع هو محض الدعوى لا نقول ليس انها واحدة في النوع لكن لا
شك ان كل نفس تعرض فانه وان حصل نفس اخرى تساويها في تمام الماهية فتم الدليل لانا نقول
هذا التزام ما لا فهم فلم لا يجوز ان يقال كل نفسين موجودين فيهما مختلفا بالماهية لان اختلافها في الماهية
لا يمنع من اشتراكها في صفات كثيرة وانهم لم لا يجوز ان يقال كل واحد من تلك الافراد تميز بعضها عن بعض
بالصفات العرضية قوله الشأن بالصفات العرضية لا يحصل الا بعد التعلق بالمواد قلنا هذا انما يلزم ان لو
سلمنا ذلك كونهم لا يجوز ان يقال النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر كما يقول به اهل
التناسخ واعلم ان ابا علي ابن سينا انما ابطل التناسخ بدليل مبني على حدوث النفس وهو بني على حدوث النفس
مبني على بطلان التناسخ كما بيناه ههنا وهو دور ومن الدور الحجة ٣ وهي قوله لو كانت الارواح قديمة لكنا
نتذكر الآن شيئا من احوال الماضية قلنا هذا انما يلزم لو استقر الا وهو ممنوع وانهم لم لا يجوز ان
تذكر النفس الاحوال الماضية مشروط بتعلق النفس بالبدن الذي معه حدثت تلك الاحوال فاذا انقطع عن ذلك
البدن امتنع تذكر الاحوال التي حصلت مع ذلك البدن المقام ٢ في الاعتراض على هذه الحجة سلمنا
انها ليست ازلية فلم قلتم انها لا تكون ابدية قوله لو كانت ابدية لكانت النفوس الموجودة الآن غير
متناهية قلنا هذا انما يلزم ان لو كانت الادوار الماضية غير متناهية وقد تقدم ابطاله في موضعه لكن
سلمناه فلم لا يجوز ان يحصل الآن نفوس غير متناهية قوله كل عدد موجود فهو قابل للزيادة و
النقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه قلنا هذه المقدمة فيها بحث ضعيفة ذكرناه في كتب الفلسفة وكما
المقولة ٥ وهو قول من يقول النفوس الفاضلة العالمة تبقى بعد موت البدن والنفوس الجاهلة تفنى
مثل نفوس الاطفال والجهال وهذا القول منقول عن ثاسطيوس واحتج عليه بوجهين الحجة آ ان النفوس
الخالية عن العلوم والاخلاق لو بقيت بعد الموت لبقيت اما معطلة او معذبة واتفاق الشيء يقتضي تعطيل
او في التعذيب باطل بالاتفاق لا يليق بحكمة الحكيم الحجة ٢ ان العلم سبب القوة والجهل سبب الضعف لا ترى ان
العالم بالشيء اذا خاض فيه كان قوي القلب والجاهل بالشيء اذا خاض فيه كان ضعيف القلب وكل

ان اجل العلوم واعظمها هو العلم بالله تعالى فالنفس اذا انحلت بهذا العلم قويت واشتدت ولا
يضرها خراب البدن ولذلك الطوائف العارفين اذا انجلت في ارواحهم انوار جلال الله تعالى لم يلتفتوا
الى شيء لم يتيمموا الشيء منها اذا عرفت هذا فالنفوس العالمة تكون قوية ولا تفنى بموت البدن
والنفوس الجاهلة يكون ضعيفة فلا جرم تموت بموت البدن فهذا تفاصيل مذاهب الناس في المعاد الروحاني
اما الاول وهم القائلون بان النفوس الناطقة كلها باقية بعد موت الابدان ثم اختلفوا الى فرق
الطائفة آ الذين يقولون النفوس الناطقة مدركة للجزئيات واحتجوا عليه بانه يمكننا ان نحكم بان
هذا الشخص هو انسان وهذه قضية موضوعها شخص معين جزئي ومحمولها هو الانسان وهو كلي والحاكم
مسبوق بالتصور فصاحب هذا التصديق عنده ادراك المحمول الذي هو الكلي وادراك الموضوع الذي
هو الشخص لكن مدرك هذا الكلي هو النفس ومدرك هذا الجزئي ايضا هو النفس فثبت ان النفس مدركة
للجزئيات اذا ثبت هذا فنقول النفس لها صفتان الادراك والفعل والادراك قسمان ادراك
الجزئيات وادراك الكليات والنفس هي الموصوفة بهذين الشيئين من الادراك وبهذا الفعل
الذي هو التحريك واذا ماتت البدن زال الحجاب الجسماني فيساعد ببعثها انوار عالم الجلال
فازداد ادراكها وضبطها وانتهت في ذلك الى حد الكمال وقويت ثم صارت من جنس الملائكة
الذين هم ارواح عالم السموات وذلك هو الغبطة الكبرى والدرجة القصوى الطائفة ٢ الذين قالوا
بان هذه الارواح البشرية لا تقوى على ادراك الجزئيات الا بواسطة الآلات الجسمانية فاذا ماتت
البدن وافتقدت هذه الآلات الجسمانية لم يبعد تعلق هذه النفوس بجرم من اجرام السموات حتى يصير ذلك
الجزء آلة للنفس بها تقوى على الادراكات الجزئية من الابصار والسماع والتخيل والتفكر الطائفة ٣
الذين يقولون النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت ببدن آخر فان كانت في البدن آ
من النفوس الجاهلة الموذية تعلقت ببدن مناسب له وهؤلاء هم القائلون بالتناسخ وهم فرق
احدها الذين يقولون الارواح الانسانية لا تتعلق الا بالابدان الانسانية ثم انها لا تنتقل من
بدن الى بدن الى ان يكمل النفس ويتطهر عن جميع الاخلاق الجسمانية وحينئذ تتخلص الى عالم القدس و
الطهارة وثانيها الذين يجوزون انتقال الارواح البشرية الى ابدان البهائم وبقاؤهم اهل الخ
وثالثها الذين قالوا الارواح البشرية اذا فارقت ابدانها قد تتعلق بابدان الحيوانات وبالنبات

الثبات والعادون والبائط وقالوا هذا هو غاية العذاب واليه الاشارة بالدركات الضيقة في
جهنم قالوا وذلك لان القوى الناطقة والحاسة والفعالة والغاذية كلها انوار تفيض من عالم
الارواح فتغوص في بواطن الاجسام وبواطن الاجسام مظلمة جدا الا انها تستنير بحصول هذه القوى
فيها وكلما كانت هذه القوى اقل كانت بواطن الاجسام اشد ظلمة واعظم ضيقا فالارواح البشرية
اذا انتقلت من ابدانها الى هذه الاجسام بقيت في غاية الظلمات والضيق والشدة واما اجسام الافلاك
فانها لكثرة القوى الروحانية التي فيها كانت في غاية الضوء والسعة فالارواح البشرية اذا فارقت
ابدانها وانتقلت الى التعلق بعالم الافلاك كانت في غاية الغبطة والفرح والسرور والضوء و
الروح والراحة والريحان فهذا هو الاشارة الى تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني **الفصل الرابع**
في تفصيل مذهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا اعلم ان كثيرا من المحققين قالوا بهذا القول
وذلك لانهم ارادوا الجمع بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح في معرفة الله
تعالى وفي محبته ودل على ان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات قالوا الا ان الاستقراء دل على ان الجمع
بين هاتين السعادتين في الحياة الدنياوية غير ممكن وذلك لان الانسان حال كونه مستغرقا في تجلي انوار
عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية
لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية لكن هذا الجمع انما تعذر لان جواهر الارواح البشرية ضعيفة
في هذا العالم فاذا ماتت واستمدت هذه الارواح من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت
الى الابدان مرة اخرى صارت هناك قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شك ان هذه الحالة
هي الغاية القصوى في مراتب السعادات وهذا القول لم يقم على امتناعه برهان عقلي وهو جمع بين الحكمة النبوية
والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه واما معرفة تفاصيل هذه الاحوال فما لا سبيل اليه في هذا العالم
قد تكلمنا الان في تقرير المعاد الجسماني وحده والمعاد الروحاني وحده وفي كيفية الجمع بينهما واما الذين
ينكرونهما معا فهم قوم قالوا الشخص هو المزاج فقط فاذا مات الانسان فقد عدم الشخص ثم انه يكذب
اعادة المعدوم ثم يلزم منه انكار المعاد مطلقا الا ان الكلام في ابطال هاتين المقدمتين قد تقدم ولكن
انا كنا قد ذكرنا ان مطالب مسألة المعاد اربعة اولها كيفية تخريب العالم الاصغر وهو الانسان وثانيها
كيفية عمارته بعد تخريبه وهو البعث والحشر والنشر المطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر وقد بينا

بالدليل

١٠٦

بالدليل العقلي جوازه اما الوقوع فلا يمكن ان يوصل الا من القرآن قال الله تعالى في صفة الارض يوم
تبدل الارض غير الارض واما الجبال فقد ذكر احوالها في اربع آيات احدها قوله تعالى وحملت الارض والجبال
فدكتا دكة واحدة وثانيها قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا وثالثها قوله تعالى و
تكون الجبال كالعهن المنفوش ورابعها قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب
وخامسها قوله تعالى وسيرت الجبال فكانت سرابا واما البحار فقد قال في صفتها والبحر المسجور وفي آية
اخرى واذا البحار فجرت واما السموات فقد وصفها في آيات احدها قوله تعالى ويوم تشقق السماء
بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا وثانيها قوله تعالى اذا السماء انفطرت واذا السماء انشقت وثالثها
قوله تعالى وفتحت السماء فكانت ابوابا ورابعها قوله تعالى يوم تكون السماء كالمهل وقال تعالى في
صفة الشمس والقمر اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت وقال تعالى وجمع الشمس والقمر واما المطلب الرابع
وهو انه تعالى كيف يعمر هذا العالم الكبير بعد تخريبه فاعلم ان المعتمد في المسألة هو انه تعالى عالم
بجميع الجزئيات والكليات قادر على جميع الممكنات فيكون لا محالة قادرا على خلق الجنة والنار وعلى
احياء العباد من التراب واعادتهم الى الثواب والعذاب فاما تفاصيل تلك الاحوال فلا يمكن معرفتها
الا من القرآن والاحاديث ونقل بعض الناس عن سقراط انه قال سبب قيام القيامة ان الارض موضوعة
على الهواء والهواء موضوع على النار والهواء والنار صاعدان بالطبع فبسبب الحرارة تحصل صعود من
الهواء والنار من تحت الارض واحدثه ثم ان تأثير تلك النار في الارض يتزايد ابدا يوما فيوما فاذا بلغ
الغاية حصل الغليان في البحار وتصاعد الابخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ثم ان جرم
الشمس فوق هذه الابخرة المتصاعدة اليها من تحت فيجتمعان ويصير المجموع سببا لاشتعال السموات
فيصير الافلاك كالنحاس المذاب فيغيب المحل وتكون لها لهيب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية
المتعلقة بابدان هذا العالم الجسماني تبقى هنالك فاشتغلت بتلك الاجسام الذائبة المحترقة وهذا
هو المراد من جهنم ومن الجحيم ومن عذاب اهل النار فهذه في المسألة مذاهب حين ما ذكرناه بحسب و
لنكتف بهذا القدر في هذه المسألة وبالله التوفيق **المسألة الاربعون** في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله
عليه وعلى آله وسلم اعلم ان الذين ينكرون نبوة محمد عليه الصلوة والسلام طوائف الطائفة الاولى الذين
ينكرون المقصد من بعثة الانبياء عليهم السلام وهم الكلفة يكون المراد التكليف باطلا فالقول ببعثة الانبياء محال

الطائفة ٣ الذين يقولون بالتكليف إلا أن العقل كاف في معرفة التكليف لأن كل ما كان حسنا
فعلناه وكل ما كان قبيحا تركناه وكل ما لا يمكننا أن نعرف حسنه وقبحه فإن كنا مضطرين إليه
اكتفينا بالقدر الدافع للضرورة والحاجة وإن لم يكن بنا إليه حاجة امتنعنا احترازا عن الخطر الطائفة ٤
الذين يقولون البعثة جائزة في العقول إلا أن الذي يمكن أن يجعل دليلا على كون الشخص رسولا
من عند الله ليس إلا المعجزات وهذه المعجزات لا دلالة فيها البتة على الرسالة فلا جرم بطل القول بثبوت
الأنبياء عليهم السلام لتعذر ما يدل عليها الطائفة ٥ الذين يقولون لو أمكن حصول خوارق العادات لامتنع
الاستدلال بها على صدق مدعي الرسالة إلا أن خوارق العادات ممتنعة فلا جرم لم يحصل ما يدل على صدقهم
الطائفة ٦ الذين يقولون نحن ما شاهدنا شيئا من هذه المعجزات ولا طريق لنا إلى العلم بأنها حصلت
وقت دعواهم إلا أن الناس يخبرون عن ذلك وخبر التواتر لا يفيد العلم أقصى ما في الباب أنه يفيد الظن
إلا أن الظن غير معتبر في هذا الباب الطائفة من الصوفية يقولون الاشتغال بالعبادة يمنع
عن معرفة الله والأنبياء يدعون الخلق إلى الطاعات والعبادات فهم يشغلون الخلق بغير الله تعالى و
يمنعونهم عن الاشتغال بالله تعالى فوجب أن لا يكون ذلك حسنا وصوابا الطائفة ٧ الذين يقولون نرى
الشرائع مشتملة على أشياء لا فائدة فيها فإن الصلاة والصوم والحج أشياء لا منفعة فيها للمعبود وفيها مضار
ومتاعب في حق العباد فكان هذا عبثا بل سفها وذلك لا يليق بأحكم الحاكمين فوجب أن لا يكون
هذه الشرائع من عند الله تعالى الطائفة ٨ الذين يقولون أصل النبوة إلا أنهم ينازعون في نبوة نبينا
محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم واعلم أنا متى دللنا على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فقد دللنا على
صحة النبوة فنقول إن محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه وكل من كان
كذلك كان رسولا حقا فثبت أن محمدا عليه الصلاة والسلام رسول الله حقا أما المقدمة الأولى فهو قولنا إن محمدا عليه السلام
ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه فاعلم أن تقرير هذه المقدمة مبني على مقدمات المقدمة ١ أن
محمدا عليه السلام ادعى النبوة والاعتماد في إثبات هذه المقدمة على الأخبار المتواترة وقبل الخوض في المقصود
لا بد من شرح ماهية الخبر المتواتر فنقول الخبر المتواتر على قسمين أحدهما أن يخبر أهل التواتر عن وجود شيء
شاهدوه وهذا الخبر إنما يفيد العلم بشرائط أحدها أن يبلغوا في الكثرة إلى حيث يمتنع في العادة اتفاقهم
على الكذب مثاله أنا إذا رأينا أهل البلدان المختلفة مع تباعد بلادهم وتباين أغراضهم متفقين على الإخبار



عن أن في الدنيا بلدة يقال لها طمغاج حصل لنا العلم القطعي بوجود هذه البلدة وإن كنا
ما رأيناها الشرط ٢ أن يكون المخبر عنه شيئا محسوسا وذلك لأن أهل الشرق والغرب لو
أخبروا عن حدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد خبرهم العلم أما إذا أخبروا عن وجود طمغاج أفاد
خبرهم العلم لأن المخبر عنه شيء محسوس إذا عرفت هذا فنقول إذا حصل الشرطان وهو أن يبلغ المخبرون
في الكثرة إلى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب وكان المخبر عنه شيئا محسوسا كان هذا الخبر مفيدا للعلم
اليقيني القسم ٢ أن يكون المخبرون في الكمية والكيفية بالوصف الذي ذكرناه إلا أنهم لا يقولون
بأنا شاهدنا ذلك الشيء بل يقولون إنا سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة أنهم قالوا سمعنا
قوما موصوفين بالصفة المذكورة أنهم قالوا شاهدنا الشيء الفلاني فهذا القسم أيضا من الخبر
مفيد للعلم والشرطان المعتبران في القسم الأول معتبران أيضا ههنا إلا أن ههنا شرطا ثالثا وهو أن يكون
حال جميع الطبقات في الكمية والكيفية مساوية لحال الطبقة الأولى في الكمية والكيفية على الوجه الذي
ذكرناه إذا عرفت هذا فنقول إنا نجد العلم بوجود محمد صلى الله عليه وسلم وبكونه مدعيا للرسالة بالقسم ٢ من
خبر المتواتر وتقريره وهو أنا سمعنا أهل التواتر في عصرنا أنهم قالوا سمعنا أهل التواتر على هذا
الترتيب نقل أهل التواتر عن أهل التواتر إلى أن يتصل هذا النقل بقوم قالوا إنا شاهدنا
محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم كان يقول إني رسول الله الحكيم وقد عرفنا أن مثل هذا الخبر يفيد العلم القطعي
بدليل أنا نعلم أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان موجودا وأنه كان يدعي أنه رسول الله حقا واعلم أن من الناس من
طعن في كون الخبر المتواتر مفيدا للعلم ولهم مقامات المقام ١ الذين يطعنون في جميع أقسام التواتر
واحتجوا عليه بوجوه الحجة ١ قالوا الكذب جائز على كل واحد من أهل التواتر فوجب أن يبقى
ذلك الجواز حال الاجتماع ويدل عليه وجهان ١ أن هذا الاجتماع غير مانع من الجواز في حق الاثنين و
الثلاثة والعشرة والمائة والعقل لا يمكنه تحديد حد معين يحكم بأن الاجتماع الحاصل في هذا العدد
يمنع من جواز الكذب لأن أي عدد فرضناه فإنه حال الاجتماع إذا زيد عليه بواحد واثنين و
العدد الذي فرضناه بواحد واثنين في ذلك الجواز على التسوية وإذا كان هذا الجواز ثابتا في
الآحاد والأمر المانع من هذا الجواز مفقود وجب أن يبقى ذلك الجواز ثابتا حال الاجتماع كما
كان ثابتا حال الانفراد وإذا كان هذا الجواز ثابتا حال الاجتماع امتنع القطع بأن الكذب

لا يمتنع ثم ان من المتكلمين من يقول لما كان كل من الحوادث له اول وجب في الكل ان يكون له اولا
وكل العقلاء يقولون انه لما كان كل واحد من الزنج موصوفا بالسواد وجب ان يكون هذا الجواب
باطلا في حق الكل الشبهة الثالثة وهي ان الانسان انما يقدم على الكذب لانه حصل في قلبه ارادة ان
يكذب في حصول هذه الارادة في القلب اما ان يكون من فعله او من فعل العبد او حصل لا عن محدث
وعلى التقديرات الثلثة فحصول تلك الداعية جائز في حق كل واحد من هؤلاء المخبرين ولم يكن حصول هذا الداعي
في حق بعضهم مانعا ومنافيا من حصوله في حق الباقين واذا كان الامر كذلك وجب القطع بانه لا يمتنع
حصول تلك الاسباب الداعية الى الكذب في حق الكل وبتقدير وقوع الاشتراك في تلك الارادة
وجب وقوع الاشتراك في الكذب والمعلق على سبب جائز الوجود كان هو ايضا جائز الوقوع فثبت
ان اشتراك الكل في الكذب غير ممتنع البتة واذا ثبت هذا كان القطع بان ذلك الخبر لم يقع خطأ
ونعتبا الشبهة الرابعة انه لما كان الاقدام على الكذب جائزا على كل واحد منهم حال الانفراد وثبت ان الاجتماع
في المائة والمائتين غير مانع لذلك الجواز فانتم المستدلون فعليكم ان تذكروا امرا معينا و
تذكروا ان انتهاء الاجتماع الى ذلك الحد المعين مانع من الكذب لكنكم انتم ما تثبتون باقامة البرهان
على ذلك واما نحن فيكفينا المطالبة لانا نحن السائلون وانتم المستدلون فهذه هي الشبهات التي
يتمسك بها من طعن في التواتر على الاطلاق المقام الثالث الذين يطعنون في هذا القسم اعني التواتر و
ينازعون في المقام الثاني ويقولون لم قلتم ان القسم الثالث يفيد العلم وانتم في مسئلة النبوة انما تعولون على
هذا القسم ثم ذكروا في الطعن في هذا القسم خاصة وجوها من الشبهة الشبهة الاولى ان العلم بصفة الشيء
مشروط بالعلم بذات ذلك الشيء وهذه المقدمة يقينية اذا عرفت هذا فنقول انا لا نعلم ان جميع الطبقات
المتوسطة من الطبقة التي شاهدوا محمدا عليه السلام الى زماننا كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في كون التواتر
مفيدا للعلم لانا لا يمكننا القطع بصحة هذا التواتر الا بعد العلم بكون هذه الطبقات المتوسطة موصوفين بصفات
اهل التواتر ثم بصفة من صفاتهم وقد ثبت ان العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته فاذا لا يمكننا ان
نعلم ان هذه الطبقات وجودهم لكنا لا نعلم البتة في هذه الطبقات المتوسطة انها كم هي واذا
كان كذلك كانت ذواتها مجهولة واذا كانت الذوات مجهولة كانت الصفات مجهولة فلم يكن العلم بكونهم
موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر حاصلا فوجب ان لا يحصل بهذا الخبر علم الشبهة الثانية انا نرى



اليهود على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون عن المعجزات العظيمة لموسى ثم انه
كان كذبا باطلا عندكم وايضا اليهود على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون ان
موسى عليه السلام قال ان شريعتي لا يتطرق اليها النسخ البتة وايضا النصارى على كثرتهم وتفرقهم في
الشرق والغرب يخبرون ان عيسى عليه السلام كان يقول بثالث ثلثة وانه ابن الله ويخبرون ان
اليهود صلبوا عيسى وقتلوه فان كان التواتر مفيدا للعلم فهذه هذه الاخبار ويلزم
منها القدح في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وان كانت غير مفيدة للعلم فقد خرج التواتر
عن كونه مفيدا للعلم لا يقال انا دفعنا هذه الاخبار لقيام الدلائل العقلية على انها باطلة
اما التواتر عن وجود محمد صلى الله عليه وسلم وعن ادعائه الرسالة فانه لم يقم الدلالة على بطلانه فظهر الفرق
لانا نقول هذا العذر يتوجه على قولنا لان خبر التواتر لما حصل في تلك الصورة ثم قامت الدلائل
القاطعة على بطلانها علمنا ان الدلائل القاطعة قامت على بطلانه لان خبر التواتر في هذه الصورة
واذا كان الامر كذلك ثبت انه لا يمكن الاستدلال بخبر التواتر على ان المخبر عنه صدق الشبهة الثانية
الخبر المتواتر اذا كان خبرا عن الامور الماضية حصل فيه احتمال المانع من القطع واليقين وذلك
الاحتمال هو ان يقال الكل واحد الوقوع لذلك الكذب على سبيل الارجاف فثبت انه اخبر بذلك
الارجاف وما اشتهر قليلا قليلا حتى امتلأ العالم منه ونحن نشاهد ان مثل هذا الارجاف كثيرا ما
يحصل في زماننا واذا جاز ذلك في هذا الزمان فكذلك في سائر الازمنة لانا في كل ما كان يحكى
فانه لا يبعد ان ينكشف بالاخرة انه كان ارجافا وكذبا لانا نقول لم قلتم انه لو كان الامر واقعا
على هذا الوجه لوجب ان ينقل خبره الينا فقصوا في الجواب ان يقال انه واقعة عظيمة والوقائع
العظيمة يجب ان يصل الينا اخبارها الا انا نقول هذه القاعدة منقوضة بصور منها ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم داوم على اداء الصلوة نيفا وعشرين سنة ثم انهم لم ينقلوا الينا شيئا من احوال
الصلوة الا برواية الاحاد ومع التعارض ولهذا السبب اختلف المجتهدون في كيفية اداء الصلوة
اخلوا فاشتد بنا الارجاف وفيها ان احوال عاد وثمود وسائر الامم وسائر ارباب الدول
والملل كانت امورا عظيمة ثم انها خفيت وما وصلت الينا فقصوا ان يقال طالت المدة بيننا وبينهم
فخفيت الا ان هذا انما يمتنع اذا ذكرتم في ضبط المدة الطويلة والمدة القريبة ضابطا معلوما حق

ان من كان قريبا يحكم عليه بانه لا يبقى وان يكون سلوما انا وما كان بعيدا لم يجئ الخبر الا من
ذكر هذا القدر بطل كلامهم في المنع فهذه جملة الوجوه تمسك بها الطاعنون في التواتر والجواب
اعلم ان العلماء اختلفوا في ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري او نظري والاختيار انه
ضروري وذلك لان الضروري هو الذي اذا استكشف عنه وجده لا يتشكك ونحن نجد من انفسنا بعد سماع
هذه الشبهات التي ذكرتموها نجدها جازمة بان محمدا صلعم كان موجودا وكان يدعي انه رسول الله
الى الخلق ولا نجد هذه الشبهات التي ذكرتموها قادحة في ذلك الجزم وقادحة فيه فثبت ان العلم
الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري فكانت هذه الشبهات طاعنة في الضروريات فلم تكن مستحقة للجواب
لان ذلك الجواب يكون لا محالة نظريا اخفى من الضروري فلا يبطل الضروري بالنظري وهو ممتنع فثبت ان امثال هذه الشبهات
لا تستحق الجواب فهذا تقرير ان المعجزات ظهرت على وفق دعواه واعلم ان اعتماد المتكلمين في هذه المسئلة
على ان القرآن معجز والقرآن ظهر على وفق دعواه فيلزم من هاتين المقدمتين ان المعجز ظهر على وفق
دعواه وهذا دليل طويل وفيه مباحث كثيرة وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب نهاية العقول [والمعلوم]
ان الرسول صلى الله عليه وسلم كانت له معجزات كثيرة سوى القرآن والعلماء افردوا في ذكرها كتبا [وضبط]
القول فيها ان نقول معجزاته صلعم قسمان حسية وعقلية اما الحسية فثلثة اقسام احدها امور خارجة عن ذاته
وثانيها امور في ذاته وثالثها امور في صفاته اما القسم الاول وهو الاشياء الخارجة عن ذاته فهو كانشقاق
القمر واعطاء الشجر وتسليم الحجر عليه ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
وحنين الخشبة وشكاية الناقة وشهادة الشاة المشوية واظلال السحاب فوق رأسه وما كان من
حال ابي جهل وصخرته حين اراد ان يضربها على رأسه وما كان من شاة ام معبد حين مسح يده على ضرعها
واما القسم الثاني وهو الاحوال الحاصلة في ذاته فهو مثل النور الذي كان ينتقل من الاب الى الابن الى ان
خرج الى الدنيا وما كان من الخاتم بين كتفيه وما شوهد من فطنته وصورته التي هي بحكم الفراسة
دالة على نبوته القسم الثالث ما يتعلق بصفاته وهي كثيرة ونحن نشير الى بعضها فالاول انه ما مال منه
الا في مهمات الدنيا ولا في مهمات الدين كذبا البتة ولو صدر عنه الكذب مرة واحدة لاجتهد
اعداؤه في تشهيره واظهاره الثاني انه ما اقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها الثالث انه لم ينهزم من
الاعداء لا قبل النبوة ولا بعدها وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وهذا يدل على انه

كان



كان قوي القلب واثقا بالله حيث قال الله تعالى والله يعصمك من الناس وقال الصديق انه [قال]
لا تفروه فقد عصمه الله وصح انه كان عظيم الشفقة والرحمة على امته قال الله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم
حسرات وقال تعالى لعلك باخع نفسك وقال ولا تحزن عليهم وقال تعالى عزيز عليه ما عنتم الخامس انه
كان في اعظم الدرجات في السخاوة حتى ان الله تعالى عاتبه عليها وقال ولا تبسطها كل البسط السادس
انه ما كان للدنيا في قلبه وقع وان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه
الدعوة فلم يلتفت اليهم السابع انه كان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم الثامن انه بقي على
طريقته المحضة من اول عمره الى اخره والكذاب في الغالب لا يمكنه ذلك والى هذه الاشارة بقوله تعالى
قل لا اسالكم عليه اجرا وما انا من المتكلفين التاسع انه كان مع اهل الدنيا والثروة في غاية الترفع
ومع الفقراء والمساكين واهل الدين في غاية التواضع العاشر انه كان في كل واحد من هذه
الصفات والاخلاق في الغاية القصوى من الكمال وكان مجمعا لها باسرها ولم يتفق ذلك لاحد
من الخلق وكان اجتماعها فيه من اعظم المعجزات واما المعجزات العقلية وهي ستة انواع النوع الاول
انه صلعم انما ظهر من قبيلة ما كانوا من اهل العلم بل كان من بلدة ما كان فيها احد من العلماء بل كانت
الجهالة غالبة ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام وكانت مدة تلك المسافرة
قليلة ولم يذهب احد من العلماء والحكماء الى تلك البلدة حتى انه يقال انه تعلم العلم منه [والحكمة] ثم
فاذا خرج من مثل هذه البلدة ومن مثل هذه القبيلة انسان عظيم بحث في العلوم ولا يليق [به]
من العلماء البتة ثم لم يخض في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وافعاله واسمائه واحكامه هذا الخوض
العظيم الذي عجز عنه جميع الاذكياء من العقلاء من القرون الماضية بل اقر الكل بانه لا يمكن ان يزاد في [تقرير]
الدلائل على ما ورد في القرآن ثم ذكر قصص الاولين وتواريخ المتقدمين بحيث لم يتمكن احد من [علماء]
ان يقولوا انه اخطأ في شيء منها ثم انه تكلم في البعث في الريب الى ان قال سيجادلكم
اياه قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى قوله فنجعل لعنة الله على الكاذبين وقال ذلك من انباء
الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك ولم يقدر احد ان يقول انه طالع كتابا وتلمذ
للاستاد وكانت هذه الاحوال الظاهرة معلومة للاصدقاء وللاعداء كما قال تعالى ام لم يعرفوا
رسولهم فهم له منكرون وقال الله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون

وقال ولقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون وكل من له عقل سليم وطبع مستقيم علم ان هذه الاحوال
لا تتيسر الا بالتعليم الالهي والهداية الربانية النوع الثاني انه كان قبل اظهاره دعوى الرسالة و
النبوة ما كان شرع في هذه المسائل الالهية وما كان بحث عنها وما جرى على لسانه شيء قط من باب النبوة
ولما اشتغل بعد اظهاره ادعاء الرسالة والنبوة لقالت له الكفار انك افنيت عمرك في التدبر و
التامل وتحصيل هذه الكمالات فمن قدرت الآن على اظهارها ولما لم يذكر هذا الكلام احد من
الاعداء مع شدة حرصهم على الطعن فيه وفي نبوته علمنا انه صلعم ما كان شارعا قبل اظهار النبوة
في شيء من هذه العلوم ومعلوم ان من انقضى من عمره اربعون سنة ولم يخض في شيء من هذه الكمالات
العلمية ثم انه خاض فيها دفعة واحدة واتى بكلام عجز الاولون والآخرون عن معارضته بل قد انقضى الى
الآن قريب من ستمائة سنة وما جاء احد يمكنه ابهام المعارضة فصريح العقل يشهد بان هذا لا يكون
الا على سبيل الوحي والتنزيل النوع الثالث انه صلعم عمل في اداء الرسالة انواعا من المشاق والمتاعب
ولم يتغير عن النهج الاول البتة ولم يطمع في مال احد ولا جاهه بل صبر على تلك المشاق والمتاعب ولم
يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور ثم لما قهر الاعداء وحصل الملك العظيم والدولة القاهرة
القوية ونفذ امره في الاموال والارواح لم يتغير عن منهجه الاول في الزهد في الدنيا والاقبال
على الآخرة وكل من انصف علم ان المزور لا يكون كذلك فان المزور انما يرضى بالكذب والباطل
على الدنيا ليجد الدنيا فاذا وجدها ولم ينتفع بها كان ساعيا في تضييع الدنيا والآخرة على نفسه وذلك
مما لا يفعله واحد من العقلاء النوع الرابع من معجزاته العقلية انه صلعم كان مجاب الدعوة ويدل عليه
وجوه احدها ان قريشا لما بالغوا في ايذائه دعا عليهم فقال اللهم اشدد وطأتك على مضر و
اجعلها عليهم سنين كسني يوسف فامسك تعالى عنهم من انزال المطر عليهم فبطلت زراعاتهم وهلكت مواشيهم و
استولى القحط عليهم فجاءوا واستشفعوا اليه حتى يسال الله تعالى انزال المطر عليهم فلما سال الله انجاهم
المطر حتى خافوا الغرق فعادوا وقالوا ادع ان يدعو الله تعالى حتى يترك المطر بقدر الحاجة فقال
اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الجبال وبطون الاودية فانقطع ذلك البلاء عنهم وثانيها انه
لما كتب الى كسرى ملك العجم كتابا مزق الملك كتابه وبعث اليه حفنة من التراب فقال صلعم اللهم
مزق ملكهم ثم قال انها جاءت حيث تراب بلدتهم الينا وهذا يدل على انا نملك بلادهم ثم كان الامر كما

قال صلعم



قال صلعم وثالثها انه صلعم قال في حق عتبة بن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه
الاسد ورابعها انه دعا لابن عمه عبد الله بن عباس فقال اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل فصار
ابن عباس ببركة هذا الدعاء رئيس المفسرين وخامسها ان الكفار لما وصلوا الى الغار يوم خرج
قرا عليهم وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون فكانوا
كانوا ينظرون الى الغار وما كانوا يرون النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسادسها انه لما خرج الى الغار تبعه
طائفة من الكفار فلما قربوا منهم قال صلعم يا ارض خذيه فغاصت قوائم فرسه في الارض وخر
الارض ببركة دعائه النوع الخامس من دلائل نبوته ورود البشارة بمقدمه في التورية و
الانجيل والدليل على ذلك انه ادعى ان ذكره موجود في التورية والانجيل قال الله تعالى
الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل وقال
حكاية عن المسيح عليه السلام ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وقال تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون
بآيات الله وانتم تشهدون وقال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ومعلوم انه
لو كان كاذبا في ذلك لكان هذا من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبول قوله ولا يليق بالعاقل
ان يقدم على فعل يمنعه عن مطلوبه ويبطل عليه مقصوده من غير فائدة اصلا ولا نزاع بين العقلاء انه
كان اعقل الناس واحزمهم النوع السادس من معجزاته اخباره عن الغيوب اما اخباره عن الغيوب الماضية
فهو انه صلعم اخبر عن وقائع المتقدمين من غير قراءة كتاب ولا استفادة من انسان واما اخباره عن الغيوب
المستقبلة فهو على قسمين منها ما ورد في القرآن ومنها ما ورد في الاخبار اما الذي ورد منه في القرآن
فكثير احدها قوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر والسين في قوله سيهزم للاستقبال والسورة
مكية ثم انه حصل ذلك يوم بدر وثانيها قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وظفر
كانت لهم وثالثها قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد وقد وقع
ذلك لان المراد من القوم اولي الباس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر الى قتالهم وعند بعضهم
هم فارس وقد دعا عمر بن الخطاب الى قتالهم ورابعها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض
وكان كما اخبر وخامسها قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم ولا يمكن حمل الآية على الآيات
الدالة على التوحيد لانها كانت حاضرة وقوله سنريهم للاستقبال فلا بد وان يكون المراد منه فتح

القرى المحيطة بمكة وبقوله انتم فتح مكة. وقد وقع ذلك وثانيها قوله تعالى ان الذي فرض
عليك القران لرادك الى معاد اى الى مكة. وقد رده الله تعالى اليها وثالثها قوله تعالى ليظهره على
الدين كله ولو كره المشركون وقد اظهره ورابعها قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد منه الصحابة بدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم
امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وهذه الاية دالة على كون الصانع سبحانه وتعالى
عالما بكل المعلومات لانه تعالى اخبر عن غيب ثم كان الامر كما اخبر وعلى كونه تعالى قادرا على كل
الممكنات لانه وعد بالنصرة التامة وقد وقعت وعلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان الاخبار عن مثل
هذا الغيب لا بد وان يكون ذلك من عند الله وعلى صحة خلافة الخلفاء الراشدين لانه تعالى قال ليستخلفنهم
فوعد بالخلافة خصهم من الحاضرين في ذلك الوقت واهل العلم ثمة وخامسها قوله تعالى يا ايها الذين
هادوا الى قوله ولن يتمنوه ابدا ثم كان كما اخبر وسادسها قوله تعالى ضربت عليهم الذلة والمسكنة
وظهر ذلك في اليهود وسلم فانه ما رفعت لليهود راية قط وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاهر ولما
الاخبار عن الغيوب المستقبلة في غير القران فكثيرة احدها قوله عم زويت لي الارض فاريت مشارقها
ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وكان الامر كما اخبر وثانيها قوله عم لعدي بن حاتم كيف
بك اذا خرجت الظعينة من اقصى اليمن الى اقصى الحيرة لا تخاف الا الله تعالى وثالثها انه عم اخبر يوما
بموت النجاشي وصلى عليه ثم شاعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم ورابعها قوله لعمار تقتلك
الفئة الباغية فقتل مع علي رضي الله عنه يوم صفين وهذا يدل على صحة امامة علي ونبوة محمد عم وطعن
علي الا انه خبر واحد ودليل خلافة ابي بكر قران والقران خير من الخبر وخامسها قوله عم لعلي كرم الله
وجهه اشقى الناس من عاقر الناقة والذي تخضب من هذه هذه يعني الذي يضرب على راسك فتخضب
لحيتك من دم راسك ثم كان كما قال فضرب على راسه وسادسها قوله عم ستقاتل الناكثين
والقاسطين والمارقين وسابعها قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وكان هذا اخبارا
عن بقائهما بعده وثامنها قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر
وتاسعها ليلة الاسرى فانه اخبر قريشا عن عيرهم وكان كما اخبر وعاشرها قوله عم للعباس حين اسر افد
نفسك وابني اخيك عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث فانك ذو مال فقال لا مال عندي فقال اين





المال الذي دفنته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري هذا فللفضل كذا و
كذا وكذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله واسلم هو وعقيل
واعلم ان معجزات النبوة كثيرة ولكن نكتفي ههنا بهذا القدر فثبت بمجموع ما ذكرناه انه عم ادعى النبوة
وظهرت المعجزات على وفق دعواه اما المقدمة الثالثة وهي ان كل من كان كذلك كان صادقا فالدليل عليه
هو ان المعجزة مما يعجز الخلق عنه فكان ذلك فعلا لله تعالى خلقه عقيب دعواه وخلق المعجز عقيب الدعوى
يدل على تصديق المدعي ومثاله انه اذا جلس الملك العظيم على سرير مملكته فقام واحد وقال انا رسول
هذا الملك الى اهل مملكته ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا في هذه الدعوى فافعل شيئا
تخالف عادتك فاذا فعل ذلك الملك في تلك الساعة فعلا يخالف عادته علم الحاضرون بانه
انما فعل ذلك لاجل تصديق ذلك المدعي فكذا ههنا ان محمدا عم قال يا ايها الناس اني رسول الله
اليكم ثم قال يا الهي ان كنت صادقا في هذه الدعوى فاجعل القمر منشقا بنصفين فاذا انشق القمر علم
كل احد بالضرورة انه تعالى انما شقه بنصفين لاجل تصديقه فثبت ان خلق المعجز على وفق الدعوى تصديق
من الله تعالى لذلك المدعي وكل من صدقه الله تعالى كان صادقا فان قيل الكلام على هذه الدلالة من وجوه
الاول ان قول القائل انه ظهر على يد المدعي للرسالة فعل خارق للعادة هذا الكلام انما يصح ان
لو كان انخراق العادة امرا جائزا ونحن نمنع هذا الجواز والدليل عليه انه يمتنع ان تجويزه يفضي الى
السفسطة فانا لو فتحنا هذا الباب لم نامن ان ينقلب الجبل ذهبا ابريزا وان ينقلب ماء البحر دما
وان يكون هذا الشخص الذي شاهدناه الآن شيخا ما كان موجودا وان يكون قد حدث في هذا الآن شيخا
من غير اب وام ولكنا اذا شاهدنا زيدا لم نامن ان يكون الله تعالى خلق في هذه الساعة شخصا
من غير اب وام مثل زيد في صورته وشكله وتخطيطه ومعلوم ان تجويز هذه الاشياء يفضي الى الجهالة
لما كان ذلك باطلا علمنا ان انخراق العادة غير ممكن سلمنا ان انخراق العادة غير ممتنع لكنا
لا نسلم قلتم ان هذا حصل بايجاد الله تعالى وتقرير هذا السؤال من وجوه احدها ان من الناس من
اثبت النفس الناطقة البشرية واما ان لا يثبتها فان اثبتناها فلم لا يجوز ان يقال ان نفس النبي
مخالفة لسائر النفوس بالماهية والحقيقة وهي لماهيتها المخصوصة وحقيقتها التي باعتبارها امتازت
عن سائر الحقايق قدرت على ما لا يقدر عليه غيرها واما ان لم نثبت النفس الناطقة باطل

فلا بد وان يعترف ان لكل واحد من اشخاص الناس مزاجا مخصوصا وتركيبا مخصوصا به امتاز عن سائر
الاشخاص فلم لا يجوز ان يقال انه امتاز بهذا التخصص عن سائر الاشخاص علة لكونه قادرا على فعل
التي يعجز عنها غيره الاترى ان لكل انسان مزاجا مخصوصا وذلك المزاج يقتضي في ظاهر خلقه وفي باطن
خلقه لا يحصل البتة في غيره فلم لا يجوز ان يقال فلذلك الخصوص يكون سببا لتلك القدرة المخصوصة
وعلى هذا التقدير لا يمكن ان يعلم ان هذا المعجز هو فعل الله تعالى الوجه الرابع في تقرير هذا المقام هو ان
تلك المعجزات انما تحصل لاجل خصوصية نفسه او خصوصية بدنه لكن لا استبعاد في انواع الادوية كثيرة و
الاثار الصادرة منها عجيبة كثيرة فلم لا يجوز ان يقال ان هذا المدعي وجد دواء له خاصية وقوة
تقتضي ظهور مثل هذه الاثار والمعجزات منه عند تناوله لذلك الدواء الاترى ان الناس يقولون
ان اكل الدواء الفلاني يزيد في الذكاء واكل الدواء الاخر يزيد في القوة الفلانية فلم لا يجوز
وجود دواء اخر يزيد في نوع الادراك والفعل زيادة منتهية الى حد الاعجاز ومع هذا الاحتمال لا
يمكن القطع بان هذا المعجز فعل الله تعالى الحجة الخامسة لم لا يجوز ان يقال ظهور هذه المعجزات انما كان باعانة
الجن والشياطين وذلك لانا وان كنا نعرف مقادير عقول البشر وقدرهم الا انا لا نعرف مقادير
عقول الشياطين وقدرتهم فلعل هذه المعجزات حصلت باعانة الشياطين ولعل الاخبار عن الغيوب حصل
بالقاء الشياطين تلك الغيوب اليهم لا يقال هذا يبطل من وجهين الاول ان الانبياء عليهم السلام دعوا الخلق الى
لعن الشياطين فكيف يليق بالشياطين ان يعينوهم الثاني انه لما جاز اعانة الجن والشياطين باعجاز الانبياء
فلو جعلنا القول بالجن والشياطين طاعنا في النبوة كنا قد ابطلنا الاصل بالفرع وذلك باطل لانا نجيب
عن الاول بان الشيطان اذا كان مشغوفا باضلال الخلق فهذا الطريق يفضي الى حصول مقصوده من بعد ان
يرغب بذلك الناس ليحصل هذا المقصود له وعن الثاني انا لا نحتاج في تمام القول الى الجزم بوجود الجن
والشياطين بل يكفينا مجرد الاحتمال ومع هذا الاحتمال لا يبقى القطع على القول بصحة النبوة الوجه السادس ان
محمدا صلعم كان يقول ان جبرئيل هو الذي ياتيني بهذا القرآن وهذا المعنى مذكور في القرآن قال الله تعالى
انه لقول رسول كريم اذا ثبت هذا فنقول لا يعتقد بان يكون ان جبريل عليه السلام غير معصوم عن القبائح ثم
بعد ان يكون ان هذا القرآن كلامه وانه القاه الى محمد صلعم لقصد الاضلال والاغواء فثم يبطل هذا
الاحتمال لم يثبت نبوة محمد صلعم لان القول بصحة نبوة محمد صلعم موقوف على ثبوت عصمة جبريل عليه السلام الا انه

لا طريق الى معرفة عصمته الا صحة نبوة محمد عليه السلام فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا الوجه السابع
ان مذهب جمهور الصابئة ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة واما هذه الكواكب قد تتكلم مع بعض
الناس وهي تختار من الناس شخصا وامرا ويبعثه الى الخلق على سبيل الرسالة فقبل ابطال هذا الاحتمال
بالدليل كان الاشتغال فلعل ظهور هذه المعجزات من الكواكب المخصوصة الوجه الثامن ان المنجمين قد قالوا
ان الاتصالات الكوكبية اثار عجيبة في هذا العالم فلم لا يجوز ان يقال ان الرسول انما كان احكم الناس
بالنجوم فعلم انه سيحدث اتصال عجيب في الفلك ولذلك يحدث عجيب في هذا العالم فعرف ان وقت ظهور
ذلك الاثر وادعى النبوة في ذلك الوقت فوقع ذلك الاثر العجيب على وفق دعواه وظن الناس
انه معجز خلقه الله وما كان الامر كذلك الوجه التاسع ان الفلاسفة يثبتون للافلاك والكواكب نفوسا مجردة
ونفوسا ناطقة جزئية فلكية فلم لا يجوز ان يكون المظهر لهذه الخوارق شيء من هذه الاشياء فعلوه
ادعيتم الوجه العاشر المنجمون اتفقوا على ان لسهم السعادة اثرا قويا في [illegible]
الانسان على تحصيل المرادات والسعادات ولسهم الغيب اثرا قويا في كون الانسان متمكنا من الاخبار
عن المغيبات ونحن وان كنا نعلم بالدليل صدقهم في هذه المقالة الا ان الاحتمال قائم فحينئذ يحتمل
ان يكون ما قالوه حقا فلا يمكننا ان نقطع بان ظهور المعجزات من الله تعالى ولا بان نقطع بان اخباره
عن الغيبيات بوحي الله تعالى بل جاز ان يكون لقوة هذين السهمين في طالعهم النظام فثبت بهذه
الوجوه الثمانية انه لا يمكن القطع بان فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى الاعتراض الثاني ان سلمنا ان
فاعلها هو الله فلم قلتم انه تعالى انما فعلها لغرض التصديق ونحن نبين من وجهين الاول انكم اقمتم الدلالة
القاهرة على انه يمتنع ان يكون افعال الله تعالى واحكامه معللة بشيء من الاغراض والفائدة واذا
كان كذلك امتنع القول بانه تعالى انما خلق هذه المعجزة لاجل غرض التصديق الوجه الثاني هو انا نقول
الفعل اما ان يكون موقوفا على الداعي واما ان لا يكون فان كان موقوفا على الداعي كان الجبر
لازما على ما قررناه في مسئلة خلق الافعال واذا لزم الجبر كان الباري هو الخالق للكفر والمعصية
لانه هو الذي خلق القدرة والداعية التي توجب مجموعهما هذه القبائح واذا كان الامر كذلك لم
يكن الاضلال ممتنعا في حق الله تعالى واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اظهر هذه المعجزات
على يد هذا الكاذب لاجل الاضلال واما اذا قلنا ان الفعل غير موقوف على الداعي فلم لا يجوز ان يقال انه

انه تعالى خلق هذا المعجز لا لغرض اصلا والبتة وح لا يمكن الاستدلال بخلق المعجز على التصديق الاعتراض
او سلمنا ان افعاله تعالى معللة برعاية الاغراض والمصالح لكن لم قلتم انه لا غرض فيه ولا
مقصود له من خلق هذه المعجزة الا تصديق المدعي وما الدليل على هذا الحصر ثم انا نذكر وجها آخر
على سبيل التبرع وهو ان جملة هذه الافعال الموافقة للعادات لا بد وان يكون لها اول لما ثبت
ان العالم محدث فحدوث كل واحد منها في المرة الاولى يكون على خلاف العادة ثم انه تعالى جعل ذلك
مستمرا فيما بعد ذلك فكذا هاهنا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى اراد ان يبتدئ باحداث هذه الافعال
الخارقة للعادة ثم انه تعالى يديمه بعد ذلك ويجعله عادة مستمرة وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون هذا
الذي حدث هاهنا ابتداء عادة وسيصير بعد ذلك ثم يجوز ان يكون حدوث هذا الشيء على
سبيل العادة الا انه عادة لا يحصل الا في ازمنة متطاولة ولم يوجد ذلك الا الكرة ومن المحال ان
لا يتم عند جميعهم الا في مدة ستة وثلثين الف سنة ووقع هذا الكون العادة المستمرة المطردة وهو ان
كل كوكب يحصل في كل ستة وثلثين الف سنة في موضع معين من الفلك فمن نظر الى حصوله في ذلك
الوقت ظن انه خارق للعادة ومن عرف الوضع المتقدم لذلك علم انه عادة متطاولة فكذا هاهنا
يجوز ان يقال ان هذا الذي حدث انما حدث على وفق عادة متطاولة ثم انه لما اتفق انه
فلعل انسانا آخر في جانب آخر من الارض ادعى النبوة فظن ان الله تعالى اظهار المعجز في هذا الوقت
لتصديقه انما اظهره في ذلك الوقت تصديقا لذلك الانسان الاخر الذي ادعى ثم ان هذا الانسان لما ادعى
الرسالة على سبيل الكذب وطلب من الله تعالى اظهار المعجز فاتفق ان الله تعالى اظهر المعجز على وفق دعواه حتى يصير
ذلك موهما لكونه صادقا الا انه لما تقرر في عقول العقلاء انه يجوز ان يكون غرض الله تعالى منه شيئا آخر
سوى التصديق وكان خلق هذا المعجز يجري مجرى انزال المتشابهات وخلق الاوهام الموقعة
للشبهات وكان المقصود منها انه يصعب الاحتراز منها فاذا احترز المكلف عنها مع صعوبة الاحتراز
منها كان ثوابه اعظم وعلى الجملة فمن الذي يمكنه ان يعرف جميع اقسام حكم الله تعالى في خلق شيء
ثم كان الجزم بانه لا غرض لله تعالى في هذا الفعل الا هذا الوجه الواحد تحكما محضا بل هب
ان غرضه تعالى من خلق هذا المعجز ان يستدل به على ان الله تعالى صدقه فلم قلتم ان هذا الاستدلال
حق بيانه ان هذا مذهب اهل السنة ان الله تعالى خالق الكفر في قلب العباد فخلق ما يوهم الكفر



ليس ابعد منه وعلى هذا التقدير لا يمكن الاستدلال بالمعجز على كون المدعي صادقا فهذا مجموع
الاعتراضات في هذا المقام ثم قال المتكلمون فاما ما عولتم عليه من الدليل في بيان ان المعجز يدل
على التصديق فحاصل الكلام فيه انكم ادعيتم انه في الشاهد اقدام الملك على الفعل الخارق عقيب
يدل على كونه مصدقا للمدعي في دعواه واذا ثبت ذلك في الشاهد فيجب ان يثبت في الغائب عليه فانه
من كل واحد من هذين المقامين اشكال لانه لم ان ظهور ذلك الفعل من الملك يدل على انه
مصدق للمدعي في دعواه بل لا شك انه يوهم ذلك فاما ان يدل عليه قطعا فممنوع لم ذلك
لان اقصى ما في الباب انه لم يبق انه حصل ذلك الفعل عند ذلك الطلب ولم يحصل قبل ذلك الطلب
فحصل الدوران بينهما وجودا وعدما والدوران وجودا وعدما لا يدل على العلية والذي يحقق ذلك
انه لا يبعد ان يقال لما ادعى ذلك المدعي صادف ذلك الحال ان يحرك الملك قلنسوته فانه يحصل في ذلك
الوقت بسبب آخر يوجب ان يحرك الملك قلنسوته لا لاجل طلب المدعي واما لاجل ان عقربا وقع
على قلنسوته في ذلك الوقت او لاجل انه يالم راسه من ثقل القلنسوة في ذلك الوقت او لاجل
ان انسانا آخر اشار اليه اشارة اقتضت ان يحرك الملك قلنسوته وبالجملة فالمعلوم انه لا بد للملك
من غرض في تحريك القلنسوة فاما انه لا غرض له الا تصديق هذا المدعي فمن اين
القطع فلا سبيل اليه المقام الثاني هب انه ثبت هذا المعنى في الشاهد فكيف يثبتون الغائب عليه
على ان السؤال عليه من وجهين الاول ان القياس لا يفيد اليقين لاحتمال ان ما لاجله وقعت المفارقة
بين الاصل والفرع حاصلا في الاصل وما هنا في الفرع الثاني هب انا عرفنا احوال ذلك الملك وباطلاعنا
على افعاله فلا جرم يمكننا ان نعرف انه انما فعل ذلك الفعل لاجل ذلك الغرض واما الله
تعالى في افعاله ومخلوقاته فليس لنا سبيل الى معرفتها ولا وقوف فيها الا من حيث الاطلاع عليها وهذا
ما اشهدتهم خلق السموات والارض واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن قياس افعال الله على افعال
هذه جملة الكلام في السؤال والجواب عنه ان اولا نحرز ادعاء كنا قد بينا ان الخرق
الالتيام على اجرام الفلكية جائز ان ما يصح على جسم يصح على سائر الاجسام
لم قلتم ان موجد هذه المعجزات هو الله تعالى فكنا قد بينا فيما تقدم انه لا مؤثر الا قدرة الله تعالى وعلى
هذا التقدير يسقط الوجه الثاني من الذكر قوله ثالثا ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض

قلنا فرق بين المقامين ونحن لا ندعي ان خلق المعجز انما كان لغرض التصديق بل نقول
خلق المعجز يفيد قيام التصديق بذات الله وكما ان هذه الكلمات المخصوصة صارت بحكم الترتيب
الوضع والاصطلاح على المعاني القائمة بذات المتكلم فكذلك هذه الافعال الخارقة للعادة اذا
حصلت عقيب الدعوى صارت دالة على قيام التصديق بذات من خلق المعجز قوله رابعا يحتمل ان
يكون المقصود من خلق المعجزات امورا اخر سوى التصديق قلنا لا نسلم بل هو متعين للدلالة على حصول
التصديق والدليل عليه ان موسى عليه السلام لما قال الهي ان كنت صادقا في دعواي الرسالة فاجعل هذا
الجبل واقفا في الهواء فوق رؤوسهم ثم ان القوم شاهدوه انهم كلما امنوا به تباعد الجبل عنهم
وكلما هموا بتكذيبه قرب ان يسقط عليهم فعند هذا نعلم كل احد بالضرورة ان المقصود من هذا الاعلام
تصديق المدعي في دعواه الرسالة قوله خامسا اذا كان الكفر والفسق بخلق الله تعالى فكيف يمكن الحكم
بالمعجز على الصدق قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان هذا السؤال لا يرد علينا لانه لازم
على المعتزلة وذلك لانه انما يقبح من الله تعالى اظهار المعجز على يد الكاذب اذا كان الغرض من خلق
المعجز تصديق المدعي اما بتقدير ان يكون الغرض منه شيئا اخر سوى التصديق لم يقبح ذلك ولما ثبت
انه لا يبعد ان يكون لله تعالى اغراض اخر في خلق هذا المعجز سوى التصديق لزمهم ان لا يحكموا بانه يقبح
اظهاره على يد الكاذب لانه اظهار المعجز على وفق دعوى الكاذب يقبح مطلقا لانه ان كان الغرض
من خلقه هو التصديق فلا شك في قبحه وان كان الغرض منه شيئا اخر سوى التصديق لكن خلقه عقيب
لدعوى الكاذب يوهم ان الغرض منه تصديقه وفعل ما يوهم تصديق الكاذب قبيح لانا نقول
ان كان ما يوهم القبيح قبيحا وجب ان يكون انزال المتشابهات وخلق ما يوهم الشبهات قبيحا ولما
انه واقع وليس بقبيح قلنا انه انما لم يقبح لانه وان كان موهما للباطل الا ان فيه احتمال الحق
تعالى منه غير ما يشعر به ظاهره فلو قطع المكلف بحمله على ذلك الوجه الباطل مع انه يحتمل غير ذلك
الوجه كان التقصير من المكلف حيث جزم لا في موضع الجزم فكذا هاهنا انه تعالى اذا اظهر المعجز على وفق
دعوى الكاذب فهو وان كان يوهم ان المراد منه تصديق ذلك المدعي الا انه يحتمل ان
يكون المراد ابقاء هذه الشبهة حتى يحترز المكلف عنها فيعظم ثوابه بسبب الاحتراز عن هذه الشبهة واذا كان
هذا محتملا ثم قطع المكلف بان الغرض منه تصديق المدعي كان التقصير منه لا من الله تعالى حيث قطع



هذا
لا في موضع القطع واعلم انه لا جواب على اصول المعتزلة عن هذه المعارضة والوجه الثاني في الجواب عن
السؤال انا نقدم على ذكر المقصود مقدمة فنقول ان الشيء قد يكون جائز الوقوع في نفسه ومع ذلك
فانا نعلم علما ضروريا بانه غير واقع الا ترى انا نجوز دخول شخص في الوجود من غير الابوين و
نجوز ان يدخل في الوجود شيخا هرما من غير سبق الطفولية والشباب والكهولة ثم انا اذا ابصرنا
انسانا شيخا نعلم بالضرورة انه متولد من الابوين وانه كان طفلا ثم صار شابا ثم صار شيخا و
كذا القول في جميع الامور العادية اذا عرفت هذا فنقول انا قد بينا ان دلالة المعجز على ان خلق المعجز
تصديق المدعي معلومة بالضرورة كما ضربنا من المثال في الملك والجبل اقصى ما في الباب ان يقال يحتمل ويجوز
ان يكون المعجز مخلوقا لغرض اخر وهو الاضلال الا انا نقول ان الشيء اذا علم وجوده بالضرورة لم
يكن تجويز نقيضه قادحا في ذلك العلم الضروري كما بيناه في هذه المقدمة واما قوله سادسا اكثر ما
ابتنى الحكم في الشاهد بالدوران ثم قيس الغائب عليه قلنا ليس الامر كذلك بل نقول ان دلالة
المعجز على الصدق امر معلوم بالضرورة والمقصود من ذكر المثال التنبيه على صدق قولنا ان هذا العلم
معلوم بالضرورة لا انا نقيس صورة على صورة فهذا غاية الكلام في هذا الدليل واما منكروا النبوة فقد
تمسكوا بوجوه الشبهة الاولى قالوا التكليف قبيح فالبعثة ايضا باطلة اما المقدمة الاولى وهي ان التكليف قبيح فقد احتجوا
عليه من وجوه الاول ان الجبر حق والتكليف قبيح انما قلنا ان الجبر حق وذلك لانا بينا في مسائل خلق الافعال
ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى واذا كان كذلك فما لم يخلق الله تعالى تلك الافعال لا يمكن العبد
ترك الفعل وعاد ما لا يخلقها فيهم لا يمكن من الفعل فثبت ان على هذا التقدير لا يكون العبد قادرا
البتة لا على الفعل ولا على الترك فثبت وانما قلنا انه لما كان الجبر حقا كان التكليف باطلا لانا نعلم
ببديهة العقل ان من قيد يدي الانسان ورجليه بالقيود الشديدة ثم القاه من شاهق جبل ثم
يقول له قف في الهواء اكون الامر قبيحا فان هذا مستقبح في بداهة العقول فكذا
تكليف الاعمى بنقط المصاحف وتكليف المخلوع ان يطير في الهواء يحكم العقلاء بكونه قبيحا في
بداية عقولهم وينطقون بان هذا لا يليق بحكمة احكم الحاكمين فثبت بما ذكرنا ان الجبر حق وثبت انه
متى كان الجبر حقا كان التكليف باطلا الوجه الثاني ان الباري تعالى عالم بجميع المعلومات فالشيء الذي علم حصوله
به اما ان يكون معلوم الوقوع او معلوم اللاوقوع فان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع

فالتكليف به عبث وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان التكليف به ظلما فثبت ان القول
بالتكليف باطل وبما ذكرناه الكلام في من مر ... وهو ان المقصود من التكليف جلب الثواب فان كان ذلك
الثواب معلوم الوقوع فلا حاجة البتة الى فعل الطاعة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع
فلا فائدة في فعل الطاعة ثم ان التكليف اما ان يتوجه حال الاستواء الداعي الى الفعل والترك او
حال الرجحان احدى الداعيين على الآخر اما حال الاستواء فلان الفعل ترجيح وحصول الرجحان
حال حصول الاستواء جمع بين النقيضين واما حال الرجحان فلان الراجح واجب والمرجوح ممتنع على
ما بينا تقرير هذه الحجة في مواضع فان وقع التكليف بالراجح كان ذلك تكليفا بايقاع شيء واجب
الوقوع وان كان بالمرجوح كان ذلك تكليفا بايقاع شيء ممتنع الوقوع وتمام تقرير هذا الوجه
قد تقدم في مسألة خلق الافعال الرابع ان التكليف لا فائدة فيه البتة وكان عبثا غير لائق بحكمة الحكيم
انما قلنا انه لا فائدة فيه لان تلك الفائدة ان عادت الى المعبود لزم ان يكون في محل النفع و
الضرر وقابلا للزيادة والنقصان وهو محال وان عادت الى العابد فهو ايضا باطل لان جميع الفوائد محصورة
في امرين اما اللذة او السرور وما يكون مفضيا اليهما واما دفع الالم ودفع الغم او ما يكون مفضيا
اليهما والمعبود تعالى قادر على تحصيل كل ذلك من غير واسطة التكليف فكان توسط التكليف عبثا
واذا ثبت هذا فقط ظهر ان العبث لا يليق بحكم الحاكمين ثم ان تكليف من علم الله كفره او فسوقه غير لائق
بالحكمة لان المكلف به ان دخل في الوجود لزم تجهيل المعبود وان لم يدخل في الوجود لزم استحقاق
العبد العقاب في فعل شيء لا قدرة له الا احد هذين الامرين المحذورين لا يليق بالحكمة ثم ان التكليف
يقتضي شغل القلب بتلك الاعمال واشتغال القلب بغير الله تعالى يمنعه من الاستغراق في معرفة الله تعالى ومحبته
وكل ما كان مانعا عن المعرفة والمحبة كان تركه من اوجب الواجبات فثبت بهذه الوجوه ان
القول بالتكليف باطل واذا ثبت هذا كان القول بالبعثة ايضا باطلا لانه لا فائدة في البعثة الا توجيه
التكاليف على الخلق واذا كان المقصود باطلا كان التبع اولى بالبطلان الشبهة الرابعة لمنكري النبوة
الافعال اما ان يكون حسنها معلوما او يكون قبحها معلوما او لا نعلم لا حسنها ولا قبحها فان كان حسنها
معلوما فلا حاجة بنا في ذلك الى تعريف الشرع وان كان قبحها معلوما تركناه وان لم نعلم لا حسنها
ولا قبحها فهذا الشيء اما ان يكون فعله اضطراريا كالتنفس في الهواء او ما يجري مجراه واما ان لا يكون



كذلك فان كان فعله اضطراريا كان محذورا لا محالة لان تكليف ما لا يطاق لا يليق بالحكمة وان لم يكن
فعله اضطراريا وجب علينا تركه لان مثل هذا الشيء لا حاجة بنا الى فعله وفي فعله خطر و
ضرر وكل ما كان كذلك اقتضى العقل تركه فثبت بما ذكرناه ان جملة احكام الافعال في العقل
الشرع معلوم لنا واذا كان الامر كذلك لم يكن في بعثة الرسل فائدة فتكون البعثة عبثا و
العبث غير جائز على الحكيم الشبهة الخامسة لمنكري النبوات انا نشاهد في الشرائع افعالا غير لائقة
بالحكمة مثل اعمال الحج ومثل ايجاب الفرق بين المتشابهات فانهم خصصوا بقعا بغاية التعظيم
من غير سبب وخصصوا اوقاتا معينة بعبادات معينة مع ان سائر الاوقات مساوية لها وكذلك
لان اليوم الآخر من رمضان واليوم الاول من شوال متساويان مثلا ومتشابهان من جميع الوجوه
ثم خصصوا احدهما بحرمة الافطار والثاني بحرمة الصوم وذكروا من امثال هذه المسائل شيئا
كثيرا الشبهة السادسة وهي شبهة اليهود ان النسخ باطل واذا كان كذلك كان شرع محمد صلعم باطلا انما
قلنا ان النسخ باطل لوجوه الاول ان موسى عليه السلام لما بلغ شرعه الى امته فاما ان بين انه دائم او بين انه
شرعه موقت او بين انه بين ان شرعه منقطع او لم يبين لا هذا ولا ذاك لا جائز ان يقال انه
بين ان شرعه منقطع وذلك لانه لو بين ذلك لنقله الى امته ولوجب ان يصير ذلك معلوما لا محالة
على سبيل التواتر فيلزم ان يكون العلم بكون شرعه منقطعا مساويا للعلم باصل شرعه ولو كان كذلك
لما قدر اليهود على انكار هذا المعنى لان ما ثبت بالتواتر لا يمكن انكاره ومعلوم ان الامر ليس كذلك لان
اليهود مع اختلافهم في مشارق الارض ومغاربها اتفقوا على ان الامر ليس كذلك ولا جائز ان يقال
انه عم بين ذلك الشرع ولم يبين انه دائم او منقطع لانه لو كان كذلك لوجب ان لا يجب بمقتضى
شرعه شيء من الاعمال الا مرة واحدة لان مقتضى الامر اطلاق الفعل مرة واحدة لا التكرار و
بالاجماع هذا باطل ولما بطل هذان القسمان تعين القسم الثالث وهو انه عم لما بلغ شرعه الى امته بين انه
دائم واذا كان كذلك وجب ان يكون شرعه دائما والا لزم نسبة الكذب اليه وانه باطل وايضا فلو جاز
فيه ان يقال انه عم وان اخبر ان شرعه دائم ثم انه لا يدوم فلم لا يجوز ان يقال ان محمدا صلعم
اخبر ان شرعه دائم ثم انه لا يدوم ومعلوم ان هذا يوجب زوال الثقة عن جميع الشرائع وهو باطل الثاني
انه لو امر بشيء ثم نهى عنه لدل ذلك على البداء وانه غير جائز الثالث انه لا يجوز ان يقال الصانع تبدل

تجب باختلاف الأوقات كالطبيب يأمر المريض بشرب شربة مخصوصة ثم إنه بعد ذلك ينهاه عنها إلا أنا نقول
هذا إنما يتمشى فيما يتفرع على تبديله أثر وفائدة كما ذكرتم من تبديل العلاج بالعلاج وأما هاهنا ليس كذلك فإن
تحويل العبادة من السبت إلى الجمعة وتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة لا ترى فيها البتة فائدة و
أثرا ظاهر الغرض ثم إن جملة اليهود على كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها في البلاد ينقلون
عن موسى عليه السلام أنه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض وخبر التواتر مفيد للعلم وهو أجمع جمع
ومن تأمل هذه الأمور لزم القطع في شرع محمد عليه السلام فهذا مجموع شبهات المنكرين والجواب عن الشبهة
من وجهين الأول أن الخصم يقول القول بالتكليف تكليف بهذا أمر تكليف باعتقاد بطلان التكليف فكان تكليفه
متناقضا ثم الجواب الحقيقي أن مذهبنا أن التكليف ما صدر عن الحرج وإنما هو أمارة لنزول
الثواب أو نزول العقاب فإذا صدر منه الفعل الذي كلف به كان ذلك علامة على نزول الثواب
وحصل بعده عقيبه ذلك كان ذلك علامة على نزول العقاب وليس لأحد اعتراض على الله تعالى في أنه لم خصص
هذا بالثواب وذلك بالعقاب وأما الشبهة الثانية فجوابها أنه لا يبعد أن العمل كان في الشرع بحكم العقل
لا يجوز أن تكون الفائدة في البعثة تأكيد ذلك الشرع وهذا الشيء الأكثر أنه تعالى ذكر الأدلة
على التوحيد مع أن الواجب فيها كان وأما الشبهة الثالثة فجوابها على قاعدة إنكار الحسن والقبح العقلي أنه تعالى يحكم
ويفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأما على تسليم الحسن والقبح العقليين فجوابها أن وجه الحسن فيها على التفصيل
وإن لم يكن معلوما إلا أن وجه النفع فيها أيضا غير معلوم ولا يبعد أن يحصل فيها وجه من وجوه الحكمة
وإن كنا لا نعرفه وأما الشبهة الرابعة فجوابها أنه لا يجوز أن يقال إنه عليه السلام بين أن شرعه ينقطع بعد ذلك وكان ذلك
معلوما بالتواتر من دينه إلا أن قومه هلكوا بالكلية في زمان بختنصر إلى أن قل عدد التواتر
فلا جرم انقطع هذا النقل قوله النسخ يدل على البداء قلنا لا ثم فإنه لا يمتنع اختلاف الأحكام لاختلاف
المصالح قوله لا تأثير لتحويل العبادة من يوم السبت إلى يوم الجمعة قلنا كما لا نعلم وجه الحكمة بالتفصيل
في هذا التحويل لا نعلم أيضا عدم الحكمة فيه فسقط الاستدلال قوله اليهود مع تفرقهم في أقطار العالم تواتروا
بالسبت قلنا بينا أن تواترهم منقطع فلا يفيد العلم **المسألة الرابعة** في عصمة الأنبياء عليهم السلام اعلم أن الاختلاف
في هذه المسألة واقع في أربعة مواضع أحدها ما يتعلق بالاعتقاد وأجمعت الأمة على أنهم معصومون عن الكفر و
البدعة إلا الفضيلية من الخوارج فإنهم يجوزون الكفر على الأنبياء عليهم السلام وذلك لأن عندهم يجوز صدور

الذنب



الذنب عنهم وكل ذنب فهو كفر عندهم فلهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم أما الروافض فإنهم يجوزون
عليهم إظهار كلمة الكفر على سبيل التقية وثانيها ما يتعلق بتبليغ الرسالة والأحكام من الله تعالى وأجمعوا
على أنه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب لا بالعمد ولا بالسهو وإلا لم يبق الاعتماد على
شيء من الشرائع وثالثها ما يتعلق بالفتوى وأجمعوا على أنه لا يجوز تعمد الخطأ فأما على سبيل السهو فقد
اختلفوا فيه ورابعها ما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم وقد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب أحدها قول الحشوية وهو أنه
يجوز عليهم الإقدام على الكبائر والصغائر وثانيها أنه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة البتة وأما تعمد الصغيرة فهو
جائز بشرط أن لا يكون منفرا فأما إن كان تعمد الصغيرة منفرا فذلك لا يجوز عليهم مثل التطفيف بما دون
الحبة وهذا قول أكثر المعتزلة وثالثها أنه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب عنهم
على سبيل الخطأ في التأويل وهو قول الجبائي ورابعها أنه لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا
بالتأويل والخطأ أما السهو والنسيان فجائز ثم إنهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان لما أن
علومهم أكمل وكان الواجب عليهم المبالغة في التيقظ والتحفظ وخامسها أنه لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة
لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو والنسيان وهذا مذهب الروافض واختلفوا أيضا في وقت وجوب
هذه العصمة فقالت الروافض إنها من أول الولادة إلى آخر العمر وقال الأكثرون هذه العصمة إنما
تجب في زمان النبوة فأما قبل النبوة فهي غير واجبة وهو قول أبي الهذيل وأبي علي الجبائي و
الذي نقول إن الأنبياء عليهم السلام معصومون في زمان النبوة عن الصغائر والكبائر بالعمد أما على سبيل
السهو فهو جائز ويدل على وجوب العصمة وجوه الحجة الأولى لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق
الذم عاجلا والعقاب آجلا أشد من حال عصاة الأمة وهذا باطل فصدور الذنب عنهم أيضا باطل بيان
الملازمة أن أعظم نعم الله على العباد وأعلاها نعمة الرسالة والنبوة وكل من كانت نعم الله تعالى عليه
أكثر كان صدور الذنب عنه أفحش وصريح العقل يدل عليه ثم يؤكد من النقل وجوه أحدها قوله تعالى
يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين
وثانيها أن المحصن يرجم وغيره يجلد وثالثها أن العبد يحد نصف حد الحر فثبت بما ذكرنا أنه لو صدر
الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل فوق حال جميع عصاة الأمة إلا
أن هذا باطل بالإجماع فإن أحدا لا يجوز أن يقول إن الرسول أخس حالا من الأمة وأقل رتبة ومنزلة منهم

وأما من النصوص والآثار فهذا يدل على عدم صدور الذنب عنهم الحجة الثانية لو صدر الذنب عنهم
لما كانوا مقبولي الشهادة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
امر بالتثبت والتوقف في قبول شهادة الفاسق لكن هذا باطل فان من لم يقبل شهادته في الحبة
كيف يقبل شهادته في الاديان الباقية الى يوم القيمة وايضا فانه تعالى شهد بان محمدا عم شهيد
على الكل يوم القيمة قال لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ومن كان شهيدا
لجميع الرسل يوم القيمة كيف يكون بحيث لا تقبل شهادته في الحبة الحجة الثالثة لو صدر الذنب عنهم
لوجب زجرهم لان الدليل الدال على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عام لكن زجر الانبياء
غير جائز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة فكان صدور
الذنب عنهم ممتنعا الحجة الرابعة لو صدر الفسق عن محمد صلعم لكنا اما ان نكون مأمورين بالاقتداء به
وذلك باطل لان الامر بالفسق لا يجوز على الحكيم او لا نكون مأمورين بالاقتداء به وهو ايضا باطل
لقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ولما كان صدور الفسق عنه يفضي الى
القسمين الباطلين كان صدور الفسق ممتنعا الحجة الخامسة لو صدرت المعصية عن الانبياء عم لوجب ان
يكونوا موعودين بعذاب جهنم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولكانوا ملعونين
لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وباجماع الامة هذا باطل فكان صدور المعصية عنهم باطلا
الحجة السادسة انهم كانوا يأمرون بالطاعات وترك المعاصي فلو تركوا الطاعة وفعلوا المعصية
لدخلوا تحت قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وتحت قوله
تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ومعلوم ان هذا في غاية القبح وايضا اخبر الله تعالى
عن شعيب انه برأ نفسه عن ذلك حيث قال وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه الحجة ٧ انه تعالى
قال في صفة ابرهيم واسحق ويعقوب انهم كانوا يسارعون في الخيرات والالف واللام في صيغة الجمع
يفيد العموم فيدخل تحت لفظ الخيرات فعل كل ما ينبغي وترك كل ما لا ينبغي وذلك يدل على انهم
كانوا فاعلين لكل الطاعات تاركين لكل المعاصي الحجة ٨ قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار
وهذان اللفظان قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جملة الافعال والتروك بدليل
جواز الاستثناء يقال فلان من المصطفين الاخيار الا في كذا والاستثناء يخرج من الكلام



ما لولاه لدخل تحت هذه الآية على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور وهذا ينافي صدور
الذنب عنهم ونظيره قوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وقوله تعالى ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقال في حق ابرهيم عم ولقد اصطفيناه في الدنيا
وقال في حق موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال الله تعالى واذكر عبادنا
ابرهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا
لمن المصطفين الاخيار والانبياء الاصطفاء لا يتم مع فعل الذنب بدليل قوله ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لكنا نقول
الضمير في قوله منهم عائد الى قوله من عبادنا لا الى قوله اصطفينا لان عود الضمير الى اقرب
المذكورين واجب الحجة ٩ قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين استثنى المخلصين عن اغوائه واضلاله ثم انه تعالى شهد على ابرهيم واسحق ويعقوب
انهم من المخلصين حيث قال انا اخلصناهم بخالصة وقال في حق يوسف انه من عبادنا المخلصين
فلما اقر ابليس انه لا يغوي المخلصين وشهد الله تعالى بان هؤلاء من المخلصين ثبت ان اغواء
ابليس ووسوسته ما وصل اليهم وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم الحجة ١٠ ولقد
صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فذلك القوم الذين ما اتبعوا ابليس اما
ان يقال انهم هم الانبياء والرسل او غيرهم فان كان غير الانبياء لزم ان يكونوا افضل
من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وتفضيل غير الانبياء على الانبياء باطل بالاجماع فوجب
القطع بان اولئك الذين لم يتبعوا ابليس هم الانبياء عليهم السلام وكل من اذنب فقد اتبع ابليس فدل
هذا على ان الانبياء عم ما اذنبوا البتة الحجة ١١ انه تعالى قسم المكلفين قسمين حزب الشيطان
كما قال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وحزب الله كما قال اولئك
حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يريده الشيطان
ويأمر به فلو صدرت الذنوب عن الانبياء والرسل لصدق عليهم انهم من حزب الشيطان ولصدق
عليهم قوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون ولصدق على الواحد من آحاد الامة قوله الا ان
حزب الله هم المفلحون وحينئذ يلزم ان يكون الواحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء ولا شك في

بطلانه ذلك الحجة ٢ ان اصحابنا يقولون الانبياء افضل من الملائكة وستقيم الكلام على ان الملائكة
ما اقدموا البتة على الذنوب فلو صدرت الذنوب عن الانبياء لامتنع ان يكونوا ازيد في الفضل على
الملائكة لقوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض الحجة ٣ قال الله
تعالى حكاية عن ابرهيم عم اني جاعلك للناس اماما والامام هو الذي يقتدى به فلو صدر الذنب عن
ابرهيم لكان اقتداء الخلق به في ذلك الذنب واجبا وانه باطل الحجة ٤ قوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين وكل من اقدم على الذنب كان ظالما لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه اذا عرفت هذا
فنقول ذلك العهد الذي حكم الله تعالى بانه لا يصل الى الظالمين اما ان يكون هو عهد النبوة او عهد
الامامة فان كان الاول فهو المقصود وان كان ٢ فالمقصود حاصل لان عهد الامامة اقل درجة من عهد النبوة
فاذا لم يصل عهد الامامة الى المذنب العاصي فبان لا يصل عهد النبوة اليه اولى الحجة ٥ روي ان
خزيمة بن ثابت شهد على وفق قول النبي صلعم مع انه ما كان عالما بتلك الواقعة فقال صلعم كيف
شهدت مع انك ما كنت عالما بكيفية الواقعة فقال خزيمة اني اصدقك فيما تخبر عنه من احوال
السموات افلا اصدقك في هذا القدر فلما ذكر ذلك صدقه النبي صلعم ولقبه بذي الشهادتين
ولو كان الذنب جائزا على الانبياء لما كانت شهادة خزيمة في تلك الواقعة جائزة و
اعلم انا لما فرغنا عن ذكر الدلائل الدالة على عصمة الانبياء عليهم السلم فلنذكر الان ما يدل على
عصمة الملائكة عليهم السلم ويدل عليه وجوه الحجة ١ قوله تعالى في صفة الملائكة يخافون ربهم من
فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فهذا يتناول جميع الملائكة في فعل جميع المأمورات وترك جميع
المنهيات لان كل ما نهي عن فعله فقد امر بتركه الحجة ٢ قوله تعالى يسبحون الليل والنهار
لا يفترون ومن هذه صفته كيف يصدر عنه الذنب الحجة ٣ قوله تعالى في صفة الملائكة بل
عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الحجة ٤ الملائكة رسل الله لقوله تعالى جاعل
الملائكة رسلا والرسول معصوم لقوله تعالى في صفة الرسل الله اعلم حيث يجعل رسالته فهذا مجموع
الدلائل على عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلم واعلم ان شبهات المخالفين في هذه المسئلة كثيرة
ونحن نذكرها ان شاء الله على سبيل الاختصار القصة ١ قصة الملائكة والمخالفون فيها تمسكوا باربع
شبه الشبهة ١ التمسك بقوله تعالى حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك





بها من وجوه اربعة احدها ان قوله اتجعل اعتراض والاعتراض على الله من اعظم الذنوب و٢
انهم طعنوا في بني آدم وهذا الطعن غيبة والغيبة من الذنوب العظيمة و٣ حكمهم على البشر بالفساد
والقتل لا يجوز ان يكون لانهم عرفوه بالوحي لانه تعالى انما اراد اعزاز آدم واكرامه فكيف يكون
بذلك اطلاع الاعداء على العيوب فثبت انهم قالوا ذلك بناء على الظن والحسبان وذلك
ذنب لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم و٤ انهم
لما طعنوا في بني آدم مدحوا انفسهم فقالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقالوا انا لنحن الصافون
وانا لنحن المسبحون وهذا اللفظ يدل على انهم كانوا يقولون نحن الموصوفون بهذا التسبيح
لا غيرنا وكل ذلك للعجب والعجب من عظائم الذنوب لقوله عم ثلث مهلكات الى قوله واعجاب
المرء بنفسه و٢ انهم ذكروا عن انفسهم الطاعة وما ذكروا ان ذلك لا يحصل الا بتوفيق الله واعانته
وهذا غرور وهو من الذنوب و٣ انه تعالى قال لهم انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
وقوله ان كنتم صادقين يدل على انهم فيما ذكروا اولا كانوا كاذبين فيرد و٤ قوله تعالى
حكاية عنهم قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وهذا الكلام لا شك انه اعتذار ولولا تقدم
الجرم والا لما احتاجوا الى هذا الاعتذار و٥ قوله تعالى للملائكة الم اقل لكم اني اعلم غيب
السموات والارض وهذا الكلام يدل على انهم كانوا شاكين في كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
و٦ قوله تعالى واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون وهذا يدل على انهم فعلوا افعالا كانوا يكتمونه وذلك
ينفي كونه ذنبا اذ لو كان طاعة لما احتاجوا الى كتمانه و٧ يروى عن ابن عباس انه
قال ان الله تعالى امر ابليس مع عسكره بمحاربة الجان ثم لما قال بعده اني جاعل في الارض خليفة
قالوا افيخلق ربنا اي شيء شاء فلم يخلق ربنا خلقا افضل منا وهذا هو المراد بقوله واعلم ما تبدون
وما كنتم تكتمون وهذا يدل على انهم وصفوا الله تعالى بانه لا يقدر على خلق قوم افضل منهم و
يدل على غاية الغرور والعجب وكل ذلك من الذنوب الكبيرة فهذا شرح وجوه استدلالهم على عدم عصمة
الملائكة بهذه الاية والجواب ان الايات التي تمسكنا بها في عصمة الملائكة صريحة في العصمة وهذه
الوجوه التي ذكروها محتملة والمحتمل لا يعارض الصريح واما الاجوبة المفصلة عن هذه الوجوه
فهي مذكورة في كتاب التفسير الشبهة ٢ قالوا ان ابليس كان من الملائكة ثم انه صدر عنه الكفر و

الفسق فانا قلنا انه كان من الملائكة لوجهين ا قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس و
الاستثناء لا يكون الا من الجنس ٢ انه لو لم يكن من الملائكة لما كان امر الله الملائكة بالسجود فضلا
على الكفر والجواب لا نسلم ان ابليس كان من الملائكة ويدل عليه وجوه ا ان ابليس كان من الجن لقوله
تعالى الا ابليس كان من الجن والجن ليسوا من الملائكة لقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة
اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن
ودلت الاية على انهم ما كانوا يعبدون الملائكة بل كانوا يعبدون الجن فوجب ان يكون الجن
جنسا اخر غير الملائكة ٢ ان ابليس له ذرية لقوله افتتخذونه وذريته اولياء من دوني والملائكة
لا ذرية لهم لان الذرية لا تكون الا عند اجتماع الذكر والانثى وليس في الملائكة انثى لقوله تعالى و
جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا ٣ ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عنه
خلقتني من نار والملائكة مخلوقون من النور لما روى عروة عن عائشة عن النبي صلعم قال خلقت الملائكة
من نور ولان من المشهور الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون مشتق من الاشتقاق انهم خلقوا من
الريح او من الروح ٤ ان الملائكة رسل الله لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسل الله لا يكون
كافرا لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته اما التمسك بالاية فجوابه ان الاستثناء من غير
الجنس كثير في القرآن قوله لو لم يكن حكما لما كان امر الملائكة متناولا له قلنا لا يجوز ان يقال
انه كان من الجن الا انه وقت صغره اختلط بالملائكة وربا فيهم وعظم قدره هناك فصار في الغالب
كانه منهم فلا جرم كان الامر المتوجه على الملائكة متناولا له الشبهة ٣ تمسكوا بقصة هاروت وماروت وقصتهما
مشهورة والجواب انه ليس الامر كما قالوا في تلك القصة الخبيثة بل الحكمة في انزالهما ان السحرة كانوا
يتلقفون الغيب من الشياطين وكانوا يلقونها فيما بين الخلق فكان ذلك شبيها بالوحي الذي ينزل على
الانبياء عم فانه تعالى امرهما بالنزول الى الارض حتى يعلما كيفية السحر لكي يظهر بذلك الفرق
بين كلام الانبياء وكلام السحرة والدليل عليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عنهما انما نحن فتنة معناه انما نعلمكم
السحر لتتوصلوا به الى الفرق بين المعجزة وبين السحر ولا ينبغي ان تستعملوا هذا السحر في اغراضكم الباطلة
فانكم ان فعلتم ذلك كفرتم فالحاصل انه تعالى انما انزلهما لحصول ارشادهما الفرق بين الحق والباطل
وبين المعجزة والسحر والجهال قلبوا القصة وجعلوا ذلك سببا للطعن في هذين المعصومين وذلك باطل



عظيم الشبهة ٣ التمسك بقوله تعالى في صفة الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم
وهذا يشعر بان هذا الخاطر خطر ببال بعضهم والجواب ان الوعيد على الفعل لا يدل على صدور ذلك
الفعل منهم كما ان قوله تعالى لنبيه صلعم ولا تطع الكافرين وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك لا يدل
على انه اطاع الكافرين وعلى انه اشرك بالله القصة ٣ قصة آدم عليه السلام ولهم فيها شبهات الشبهة ا
زلة آدم ٤ وتمسكوا بهذه القصة من سبعة اوجه ا قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى واسم العاصي اسم ذم فدل
هذا على انه كان صاحب الكبيرة ٢ قوله تعالى فغوى والغواية من الكبائر ٣ انه تاب لقوله تعالى
فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه والتوبة عبارة عن الندم
على المعصية فان كان صادقا في ذلك فقد صدر الذنب عنه وان كان كاذبا فيه كان ايضا مذنبا
لان الكذب ذنب ٤ انه ارتكب المنهي عنه لقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وارتكاب المنهي عنه
ذنب ٥ انه تعالى سماه ظالما لقوله تعالى فتكونا من الظالمين وهو سمى نفسه بذلك حيث قال
ربنا ظلمنا انفسنا ٦ ان آدم ٤ اعترف بانه لولا مغفرة الله لكان من الخاسرين حيث قال وان لم تغفر لنا
وترحمنا لنكونن من الخاسرين وهذا لا يليق الا بصاحب الكبيرة ٧ انه اخرج من الجنة بسبب وسوسة
الشيطان وازلاله لقوله تعالى فوسوس لهما الشيطان فاخرجهما مما كانا فيه وقوله تعالى فازلهما الشيطان
فاخرجهما مما كانا فيه وهذا يدل على انه صاحب الكبيرة والجواب انه لا يجوز ان يقال ان هذه الواقعة
انما وقعت قبل النبوة ثم الذي يدل على ان الامر كذلك وجوه ا قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى ثم
اجتباه ربه فتاب عليه وهدى فدل على ان الاجتباء حصل بعد هذا الذنب ولان كلمة ثم للتر
تيب فلما دلت هذه الاية على صدور الذنب ودلت الدلائل التي ذكرناها على ان الانبياء عم لا
يصدر الذنب عنهم حال كونهم انبياء لم يبق ههنا وجه في التوفيق الا ان يحمل هذه الواقعة على قبل
النبوة ٢ انه لو كان رسولا قبل الواقعة لكان اما ان يبعثه الله رسولا الى الملائكة وهو باطل
لان الملائكة رسل الله لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا والرسول لا يحتاج الى رسول آخر او الى البشر
وهو ايضا باطل لانه ما كان معه في الجنة من البشر الا حواء وان الخطاب بينهما من غير واسطة آدم عم
بدليل قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فان هذا الخطاب خطاب معهما ابتداء او كان رسولا من
غير مرسل اليه وهو ايضا باطل قطعا فثبت انه عم قبل هذه الواقعة ما كان موصوفا بالرسالة والنبوة

الشبهة الثالثة تمسكوا بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة الى قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون قالوا
فالنفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوقة منها وهي حواء والكنايات بأسرها عائدة اليهما فوجب
ان يكون قوله تعالى جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون عائدا اليهما وهذا يقتضي صدور
الشرك منهما والجواب لا نسلم ان النفس المذكورة في الآية هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول
هذا الخطاب لقريش وهم آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية
قرشية ليسكن اليها فلما آتاهما الله ما طلبا من الولد الصالح السوي سميا اولادهما بعبد مناف و
عبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في قوله تعالى يشركون لهما ولاعقابهما القصة الثالثة قصة
نوح عليه السلام وفيها شبهتان الشبهة الاولى قال ان ابني من اهلي وقال الله تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير
صالح وهذا يدل على انه كذب في قوله ان ابني من اهلي والجواب المفسرون اختلفوا في هذا الابن
على ثلاثة اقوال الاول انه كان ابنا لصلبه بدليل قوله تعالى ونادى نوح ابنه ثم اختلفوا في قوله تعالى انه
ليس من اهلك الذين وعدتك ان انجيهم معك وقيل ليس من اهل دينك وهو قول ابن عباس و
سعيد بن جبير والثاني انه كان ابن امرأته لا ابنه لاختلاطه بابنائه واهل بيته اطلق اسم الابن عليه
كما ان ابليس لاختلاطه بالملائكة اطلق اسم الملك عليه والدليل عليه ما ذكرنا قوله تعالى ان ابني من اهلي
ولم يقل مني وهذا مروي عن الباقر والثالث انه ولد على فراشه من غير رشده وهو خطأ لانه يجب
التنزيه للانبياء عليهم السلام عن مثل هذه النقيصة الشبهة الثانية ان سؤال نوح كان خطأ من وجهين الاول
قوله تعالى فلا تسألن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين والثاني قوله تعالى انه عمل غير صالح
وفي قراءة الكسائي على لفظ الماضي والمعنى ان ابنك عمل عملا غير صالح والباقون بالرفع
والتنوين والاول مرجوح لانه يستلزم اضمار المصدر والاضمار خلاف الاصل فثبتت قراءة الرفع
والهاء في قوله انه ضمير فيكون عائدا الى المذكور سابقا وهو اما السؤال واما الابن لا يجوز عوده
الى الابن لان الابن لا يوصف بانه عمل غير صالح بل يكون ذا عمل غير صالح فيقتضي الاضمار وهو خلاف
الاصل فوجب ان يكون الضمير عائدا الى السؤال فثبت ان ذلك السؤال كان غير صالح والجواب لا نسلم
انه عليه السلام دعا لابنه مطلقا بل بشرط الايمان لا بقاله قال الله تعالى فلا تسألن ما ليس لك به علم و
لم قال اني اعظك ان تكون من الجاهلين ثم قال نوح اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم





لانا نقول لا يمتنع ان يكون نوح عليه السلام نهي عن ذلك السؤال وان لم يقع ذلك الفعل منه كما ان نبينا عليه السلام
نهي عن الشرك في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وان لم يقع ذلك منه قوله ثانيا الحكم
بانه عمل غير صالح هو السؤال قلنا لا نسلم بل هو صفة الابن والتعويل في ابطال هذا الاضمار على
ان الاضمار خلاف الاصل وهو دليل ضعيف والادلة الدالة على عصمة الانبياء عليهم السلام اقوى من ذلك
فوجب المصير الى اثبات هذا الاضمار توفيقا بين هذه الآية وبين الآيات الدالة على عصمة الانبياء
القصة الرابعة قصة ابراهيم عليه السلام وفيها ثمان شبهات الشبهة الاولى قوله هذا ربي والجواب ذكر هذا على
سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك كما لو اردنا اذا اردنا ان نبطل القول بقدم الاجسام فنقول الا ان
الجسم قديم اي هكذا يقوله الخصم ثم نبطل لو كان قديما لم يكن متغيرا فكذا هنا قال هذا ربي اي
هكذا يقولون ثم قال لا احب الآفلين اي لو كان ربا لما تغير الشبهة الثانية قال بل فعله كبيرهم هذا وهذا
كذب والجواب من وجوه الاول ان قصد ابراهيم ما كان الى ان ينسب الفعل الصادر منه الى الصنم و
انما قصد تقريره لنفسه على اسلوب تعريضي وهذا كما لو قال لك صاحبك وقد كتبت كتابا بخط رشيق و
انت مشهور بحسن الخط أأنت كتبت هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط ولا يقدر الا على خربشة فاسدة
فقلت له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك و
اثباته للامي لان اثباته والامر دائر بينكما للعاجز استهزاء به واثبات للقادر وثانيها ان
ابراهيم عليه السلام غاظته تلك الاصنام حين ابصرها مزينة وكان غيظه من كبيرها اشد لما راى من زيادة
تعظيمهم له فاسند الفعل اليه لانه هو السبب في استهانته بها وحطمها والفعل كما يسند الى مباشره
قد يسند الى الحامل عليه وثالثها انه يجوز ان يكون هو وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ فقال
والمعنى بل فعله كبيرهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم الشبهة الثالثة قوله تعالى فنظر نظرة
في النجوم فقال اني سقيم التمسك بها من وجهين الاول ان النظر في علم النجوم حرام الثاني قوله اني سقيم
كذب والجواب عن الاول لا نسلم ان النظر في علم النجوم حرام مطلقا بل من نظر فيها ليستدل بها على
توحيد الله تعالى كان ذلك اعظم الطاعات وهذا الباب استدل ابراهيم عليه السلام بالنظر في النجوم وهو
قوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا والآية فلعل اشتغال الخليل عليه السلام بها لما طلع النجم الفلاني فان
تم نظر في النجوم فلما راى قربه قال اني سقيم والآية فلعله نظر في النجوم ليستدل بها على

في الظاهر وحكم بانه سيسقم ايهاما لقومه انه انما حكم بهذا الحكم بناء على التنجيم واما الوجه ٣
وهو قوله اني سقيم كذب فجوابه من وجوه احدها لا نسلم انه كذب لعله كان سقيما في ذلك الوقت
وثانيها لعله لما عرف انه سيصير سقيما في الزمان ثم قال اني سقيم على تاويل اني اكون سقيما في المستقبل
الوقت كما انك اذا علمت انه سيصير محموما وقت الظهر ثم ان احدا يدعوك الى الطعام بحيث
انه لابد من الجلوس مع القوم وقت الظهر فتقول اني محموم وتعني به اني اكون محموما في ذلك
الوقت وثالثها لعله اراد به اني سقيم القلب والمراد ما في قلبه من الحزن والغم بسبب عنادهم وشركهم
قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهذا يدل على انه صار منقطعا في الدليل
الاول والجواب فيه ابحاث لطيفة مذكورة في كتاب اسرار التنزيل والذي نقوله ههنا ان الدليل كان
سببا واحدا وهو حدوث ما لا يقدر الخلق عليه الا انه هو يدل على قادر آخر عن الخلق ثم هذا
المعنى له امثلة احدها الاحياء والاماتة وثانيها طلوع الشمس من مشرقها فههنا كان انتقالا من مثال
الى مثال اما الدليل فشيء واحد في الحالين الشبهة ٣ قوله ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي والجواب ليس في الآية ما يدل على ان هذه الطمانينة مطلوبة لماذا او
هو يحتمل وجوها احدها ان النبي اذا جاءه الملك احتاج الى ان يظهر الملك على كونه صادقا معجزة
والا لم يعرف الفرق بينه وبين الشيطان فلعله طلب الاحياء والاماتة من جبريل عم ليعرف انه صادق
في كونه رسولا من الله تعالى اليه وليطمئن قلبه على ذلك وثانيها روي عن جعفر الصادق رض ان الله تعالى
اوحى اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني احيي واميت بدعائه فلما اخبر ابرهيم عم انواع العلامة
وقع في قلبه انه ربما كان ذلك الانسان انا فطلب الاحياء والاماتة حتى انه وجد ما طلبه فعلم انه
ذلك الخليل هو لا غيره وثالثها ان يقال ان هذه الواقعة وقعت قبل النبوة ورابعها ان الغرض تكثير
الدلائل ليكون العلم ابعد من الشكوك الشبهة ٤ ان ابرهيم عم استغفر لابيه لقوله تعالى حكاية
عنه سأستغفر لك ربي ولقوله واغفر لابي انه كان من الضالين وان ابوه كان كافرا لقوله واذ قال
ابرهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة الآية والاستغفار لاجل الكافر غير جائز لقوله تعالى ما كان للنبي
والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولقوله تعالى قد كانت لكم اسوة حسنة في ابرهيم الى قوله الا
قول ابرهيم لابيه لاستغفرن لك فامر بالتاسي بابرهيم الا في هذا القول فثبت ان هذا كان معصية





والجواب يحمل الاستغفار ثم لا نسلم انه لا يجوز الاستغفار للكافر فان فيه جوابين احدهما ان ذلك
مما يختلف باختلاف الشرائع فلعل ابرهيم عم لم يجد في شرعه ما يمنع منه فلا جرم استغفر لابيه فلما
منعه الله تعالى منه سكت وثانيها انه عم انما استغفر لابيه لانه كان يتوقع منه الايمان فلما ايس منه ترك
الاستغفار ويدل عليه قوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه الشبهة ٥ تمسكوا بقوله تعالى
ربنا واجعلنا مسلمين لك والدعاء طلب وطلب الحاصل محال ولقوله تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام
فلولا جواز ذلك عليه والا لما طلب من الله ان يعصمه منه ولقوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي
يوم الدين وهذا تصريح باثبات الخطيئة والجواب لا نزاع بين الامة انه لا يجوز الكفر على الانبياء
بعد نبوتهم فكانت هذه الآية محمولة على هضم النفس واظهار الخضوع الشبهة ٦ انه عم قال واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام والله تعالى ما اجاب دعاءه في هذا المقام فكان هذا اكثر المفسدة والجواب
لفظ بني وان كان عاما الا انه محمول على البعض وهم اولاده الكائنون ولا يبقى ابناءه لقوله تعالى
في حق نوح انه ليس من اهلك القصة الخامسة قصة يعقوب عم وفيها ثلث شبهات الشبهة ١ ان
يعقوب مال الى يوسف عليهما السلم على سائر الاولاد في المحبة حتى حصل تلك الفتنة بسبب الترجيح
والجواب ان ذلك لا يكون في القدرة والتقى انه لم يعلم ان ذلك القدر من الترجيح يتادى الى
تلك الفتنة العظيمة الشبهة ٢ ان اخوة يوسف وصفوا اباهم بالضلال العظيم وهو قولهم انك
لفي ضلالك القديم والجواب ليس المراد منه الضلال في الدين بل المراد الحيرة او الهوى لانهم
لما وصفوه بذلك بعد وصفهم بانه غير مصيب في افعاله ومن اعتقد في الرسول الخروج لذلك فقد
كفر فيلزم القول بتكفير اخوة يوسف لانا نشير الحكم بالكفر والايمان امر شرعي فلعله لذلك كان
في زمانهم او لعله كان مرادهم وصفه بغيره بالمفرطة الحب في ذلك الحبيب لان هذا البين في
ذريته فلم يكن وصفهم اياه بالضلال فرطا عنهم في عصمته الشبهة ٣ انه اسرف في البكاء حتى ابيضت عيناه
من الحزن ومن شان الانبياء التجلد والصبر والجواب ان التجلد على المصائب ... والبكاء
وترك التجلد ليس بمعصية والنهي فانه عم انما كان يظهر من حزنه شيئا قليلا والذي كان يخفيه اكثر
من ذلك القصة السادسة قصة يوسف عليه السلم الشبهة ١ انه صبر على العبودية ولم يشرح للقوم حاله
الجواب من وجوه احدها لعله كان نبيا في ذلك الوقت فلما خاف على نفسه من القتل صبر على

الرفق وثانيها ان اظهار الحرية امر يجوز ان يختلف باختلاف الزمان فلعل الله تعالى امر بالسكوت في
ذلك الوقت كما امتحن ابرهيم واسحق بامر الذبح وثالثها لعل الشرع لم يرد ذلك بحكم لم يستقر البتة
قصة زليخا وهو قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه الجواب ان كل من له تعلق بتلك
الواقعة فقد شهد على طهارته عن التهمة فاولها ان زوج المراة شهد على ذلك وقال انه من
كيدكن ان كيدكن عظيم يوسف اعرض عن هذا الاية وثانيها الشهود لقوله تعالى وشهد شاهد من اهلها الاية
وثالثها قول النساء حاش لله ما علمنا عليه من سوء ورابعها قول امرأة العزيز انا راودته عن
نفسه وفي اية اخرى رب السجن احب الي مما يدعونني اليه وفي اية اخرى ذلك ليعلم اني لم اخنه
بالغيب ولو قصد المعصية لكان قد خانه بالغيب وخامسها اعتراف زليخا بذلك ولقد راودته عن
نفسه فاستعصم وفي اية اخرى الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين وسادسها
شهادة رب السموات والارض بذلك وهو قوله وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وفي اية
اخرى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين وسابعها اقرار ابليس بان
يوسف كان بريئا من تلك التهمة لانه قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
واقر انه لا تعلق له بالمخلصين والله تعالى شهد بان يوسف من المخلصين كما قال انه من عبادنا المخلصين
فهذا الطعن الذي قاله اهل الحشو باطل من كل الوجوه فان كان الحشوي على دين الله وجب عليه
ان يقبل قول الله وشهادته وان كان على دين ابليس وجب عليه ان يقبل قول ابليس واذا
ثبت هذا فنقول الهم هو العزم ولا يمكن تعليق العزم بذاتها لان الذوات لا يتعلق بها الا تعلق
الارادة بها بل لا بد من تعليق العزم باحداث فعل في تلك الذات وذلك الفعل غير مذكور فليس
القول بان المراد هو الهم بالزنا اولى من القول بان المراد هو الهم بفعل اخر وثانيها [illegible]
ان نحمل ذلك على انه عزم همّ بان يدفعها عن نفسه ولا يبق فاي فائدة في هذا التاويل في
قوله لولا ان رأى برهان ربه فان دفعها عن النفس واجب والبرهان لا يمنع عنه لانا نقول
يجوز ان يكون لما همّ بدفعها عن نفسه اراه الله تعالى برهانا على انه ان اقدم على ما همّ به اهلكوه
واهلكها وقتلوه او انها يدعي عليه المراودة على القبيح ويحنثه الى انه دعاها الى نفسه وضربها
لاجل امتناعها منه فاخبر الله تعالى انه صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء يعني القتل والمكر





اولطف الشيخ واعتقاده فيه وثالثها ان يحمل هذا الكلام على التقديم والتاخير ولقد همت به وهم بها
لولا ان رأى برهان ربه لهمّ بها وهذا يجري مجرى قولهم قد كنت هلكت لولا ان تداركتك
واستبعد الزجاج هذا الجواب من وجهين احدهما انه لا يجوز تقديم جواب لولا والثاني ان جوابه يكون
باللام كقوله تعالى فلولا انه كان من المسبحين للبث في بطنه والجواب عن الاول انه لا يجوز التقديم و
الدليل عليه قوله تعالى ان كادت لتبدي به لولا ان ربطنا على قلبها فلو لم يحمل التقديم على
لولا جوابا لكان جوابها محذوفا وفاقا اذ دخل الفعل فيجب ان يكون جوابها محذوفا ويجب ان يكون
جوابها متقدما عليها فلا شك ان التقديم اولى لانه لا فائدة في قوله وهم بها لولا ان رأى برهان
ربه اذ لم يحمل هذا الهم لانا نقول الفائدة فيه الاخبار عن ان ترك الهم لم يكن لعدم الرغبة
في النساء لكنه ترك ذلك مع الرغبة انقيادا لامر الله وطلبا لثوابه الشبهة ٤ قوله يوسف وما
ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء والجواب المراد هو الدعاء والميل لا العزم على المعصية الشبهة
ان حبس يوسف في السجن كان معصية فلم قال رب السجن احب الي ومحبة المعصية معصية فالجواب انه
لم يقل اني احب هذا السجن بل قال لما وقع الفعل بين ان اختار هذا او هذا الحبس فهذا
الحبس اولى الشبهة ثم جعل السقاية في رحل اخيه والجواب الغرض منه التسبب الى ان يحبس اخاه
عنده ويجوز ان يكون ذلك بامر الله تعالى وروي انه عليه السلام اعلم انه احاله بذلك ليجعله طريقا الى
حبسه عنده وعلى هذا الوجه لا يكون ذلك سببا لادخال الهم في قلب اخيه فاما نداء المنادي ايتها العير انكم
سارقون ففيه وجوه احدها ان ذلك النداء ما كان بامره بل نادى في ذلك واحد من القوم لما فقدوا
الصواع الثاني انه كان بامره ولكنه نادى بسرقتهم الصواع بل نادى بانكم سارقون ولعل المراد
انهم سرقوا يوسف من ابيه الثالث لعل المراد من الكلام الاستفهام وان كان ظاهره الخبر والمعنى
أانكم لسارقون فاسقط الف الاستفهام كما في قوله هذا ربي الشبهة لم لم يعلم اباه بخبره حتى يزول
غمه والجواب لعل الله تعالى نهاه عن ذلك تشديدا للامر على يعقوب عليه السلام الشبهة قوله تعالى ورفع
ابويه على العرش وخروا له سجدا وكيف رضي بان يسجدوا له والسجود لا يجوز من وجهين احدهما ان السجود
لغير الله لا يجوز والثاني ان استخدام الاحرار لا يجوز والجواب المعنى وخروا لاجله سجدا لله تعالى فانه
من فقد ولده ثم وجده فانه يسجد لله تعالى شكرا للنعمة ولا يبق هذا التاويل في قوله

يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا وتلك الرؤيا هي قوله إني رأيت أحد عشر كوكبا
والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين لانا نقول لا نسلم فإن تأويل رؤياه بلوغه إلى أرفع المنازل فلما
رأى أبويه على أشرف الأحوال في الدارين كان ذلك مصدقا لرؤياه المتقدمة. المسألة ٦ قصة
أيوب عم وهو قوله تعالى حكاية عنه أنه قال إني مسني الشيطان بنصب وعذاب والعذاب لا يكون إلا جزاء
كالعقاب وهذا يدل على تقدم الذنب والجواب أنه تعالى مدحه في آخر الآية بقوله إنا وجدناه صابرا
نعم العبد إنه أواب وإذا كان آخر الآية مدحا امتنع أن يكون أول الآية ذما فنقول المراد من العذاب
تلك الوساوس والوحشة التي كانت يلقيها الشيطان في قلبه. المسألة ٧ قصة شعيب عليه السلام فإنه تعالى حكى
عن الكفار أنهم قالوا لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال
أو لو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وهذا اعتراف
من شعيب بأنه تعالى خلصه من ملتهم التي هي الكفر وأيضا استنكر العود إلى تلك الملة وهذا يدل على
أنه كان فيها والجواب يحتمل أن تلك الملة كانت حقة ثم أن شعيبا كان عليها ثم إنه تعالى نسخها
بشرعه فتوهم القوم أن القوم كانوا يطالبون شعيبا بأن يعود إليها. المسألة ٨ قصة موسى عليه السلام الشبهة ١
الأولى قوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه فمنزلة ذلك القتل إما أن يقال إنه كان مستحق القتل أو
ما كان كذلك فإن كان الأول فلم قال موسى هذا من عمل الشيطان ولم قال إني ظلمت نفسي ولم قال
فعلتها إذا وأنا من الضالين وإن قلنا إنه لم يكن مستحق القتل كان ذلك ذنبا ومعصية والجواب
هذه الواقعة كانت قبل النبوة وأيضا لعله قتله خطأ و٢ الاستغفار عن الخطأ جائز ومندوب.
الشبهة ٢ قوله تعالى أن ائت القوم الظالمين قوم فرعون قال رب إني أخاف أن يكذبون ويضيق صدري
ولا ينطلق لساني وهذا استعفاء من الرسالة والجواب ليس هذا استعفاء من الرسالة ولكنه طلب
أن يضم أخاه إليه في الرسالة فيكون معينا له على مهمات الرسالة. الشبهة ٣ لم قال موسى ألقوا ما
أنتم ملقون أذن لهم في إظهار السحر والجواب كان ذلك الأمر شرطا والتقدير ألقوا ما أنتم ملقون
إن كنتم محقين كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله إن كنتم صادقين. الشبهة ٤ قوله تعالى فأوجس في
نفسه خيفة موسى وهذا يقتضي أنه كان شاكا فيما أتى به والجواب لعله إنما خاف لأنه رأى من قوة
التلبيس ما أوجب عنده رجحانا تلك الشبهة في قلوب بعض الجهال فأمن أن يخرج منه دين أو حجته

يشفع للقوم وهو المراد بقوله لا تخف إنك أنت الأعلى. الشبهة ٥ قوله تعالى وألقى الألواح وأخذ برأس
أخيه يجره إليه فنقول إن صدر من هرون ذنب حتى استحق ذلك التأديب مع أن هرون كان نبيا كان
من هذا صدور الذنب عن الرسول وإن لم يصدر عنه ذنب كان ذلك الإيذاء من موسى عم
في حقه ذنبا فعلى التقديرين يلزم صدور الذنب عن النبي وأيضا قال هرون لموسى لا تأخذ بلحيتي ولا
برأسي فإن كان فعل موسى صوابا كان نهي هرون خطأ وإن كان فعل موسى خطأ ثم حصل
المطلوب والجواب أن بني إسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى عم حتى أن هرون عم غاب عنهم
غيبة فقالوا لموسى عم أنت قتلته فلما وعد الله موسى ثلاثين ليلة وأتمها بعشر وكتب له في الألواح من
كل شيء ثم رجع فرأى في قومه ما رأى فأخذ برأس أخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة
فخاف هرون عم أن يسبق إلى قلوبهم ما لا أصل له فقال إشفاقا على موسى لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي
لئلا يظن القوم بك أنك تريد أن تضربني وتؤذيني. الشبهة ٦ قصة موسى والخضر أما موسى فعلى كلامه
سؤالان. السؤال ١ أن موسى عم قال للخضر لقد جئت شيئا إمرا وشيئا نكرا وذلك إن لم يكن منكرا
كان كلام موسى خطأ والجواب من وجهين ١ أن المراد من قوله لقد جئت شيئا نكرا هو أن ظاهره
منكر بمعنى أن من نظر إلى ظاهر الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر و٢ أنا نضمر فيه
الشرط والتقدير إن كنت قتلته ظلما فقد جئت شيئا نكرا و٣ أن المراد من النكر العجب فإن من رأى
شيئا عجيبا يقول لهذا شيء منكر. السؤال ٢ قال موسى عليه السلام أقتلت نفسا زكية وتلك النفس ما
كانت زكية والجواب أن موسى عم ذكر ذلك على سبيل الاستفهام لا على وجه الإخبار وأيضا جرى الكلام
على الظاهر وهو جائز لقوله عم نحن نحكم بالظاهر. أما السؤال على كلام الخضر فهو أنه قال فخشينا
أن يرهقهما طغيانا وكفرا فكيف استباح دم الغلام لأجل الخشية مع أن الخشية لا تبيح قتلا ولا ظنا
والجواب لعل الله تعالى أمره بقتل ذلك الشخص فقتله لذلك والله أعلم. المسألة ٩ قصة داود عليه السلام
هي قوله تعالى وهل أتاك نبأ الخصم واعلم أنه تعالى ذكر قبل هذه القصة وما بعدها ما يدل
على العصمة. أما ما قبل القصة فمن وجوه ١ قوله تعالى واذكر عبدنا داود ذا الأيد والأيد هو القوة ولا
شك أن المراد منه القوة في الدين لأن القوة في الدنيا كانت حاصلة في الملوك الكفار وما استحقوا
بها مدحا إنما الذي يكون سببا لاستحقاق المدح هو القوة في الدين ولا معنى للقوة في الدين إلا العزم

الثاني يدل على اداء الواجبات وترك المحظورات فكيف يليق بهذا الموصوف بعد ان لم يكن منع نفسه من الميل
الى الفجور والقتل وثالثها انه تعالى وصفه بكونه اوابا والاواب هو الرجاع والرجاع الى ذكر الله كيف يعقل
فيه ان يكون مواظبا على اعظم الكبائر ورابعها انه تعالى قال انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق
والطير محشورة كل له اواب افترى انه تعالى سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا
وقيل انه كان محرما عليه صيد كل شيء امره وكان الطيور كانت امنة منه والذي ما كان يجوز منه في
روحه ورود وخامسها قوله وشددنا ملكه ومحال ان يكون المراد منه تشديد الملك بالمال والعسكر
مع كونه ضالا عن طريق الدين لان ذلك من صفات الملوك الكفرة لا من صفات الانبياء والرسل وسادسها
قوله واتيناه الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يجوز ان يقول الله
اتيناه الحكمة مع اصراره على ما يستنكف منه اخس الشياطين من مزاحمة اخيه في زوجته في المنكوح واما
الذي بعد القصة فامور احدها قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض وهذا من اجل
المدائح واعظم المناصب فلو توسط بين اول القصة وبين تلك المدائح وبين آخرها وفيه هذا المدح
ذكر المعصية لجرى مجرى من يقول فلان عظيم الدرجة عالي المرتبة في طاعة الله تعالى يقتل
ويزني ويلوط ويسرق وقد جعله الله خليفة لنفسه وامر اكابر بلدته بالاقتداء به ومثل
هذا الكلام لا يليق بادنى العقلاء فهو بان لا يكون لائقا بكلام الله تعالى كان اولى وثانيها ان قوله
انا جعلناك خليفة في الارض مرتب على ذكر تلك القصة وذلك يشعر بانها ما وجبت هذه الخلافة
بسبب هذه القصة لان اصحاب اصول الفقه يقولون ترتيب الحكم على الفعل مشعر بتعليل ذلك الحكم
بذلك الفعل وهذا يقتضي ان الله تعالى انما فوض اليه خلافة في الارض لاجل انه اقدم على
الزنا والقتل وذلك لا يقوله عاقل وثالثها ان داود عم قال وان كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على
بعض الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فاستثنى الذين امنوا وعملوا الصالحات من هذا الحكم فلو
كان الفاعل لذلك الفعل هو داود لكان قد حكم على نفسه بعدم الايمان ورابعها ان قوله تعالى وان
له عندنا لزلفى وحسن مآب لا يليق بالفسوق والقتل فثبت بما ذكرنا ان اول هذه القصة وآخرها يشهد
بان هذه القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ثم ان اهل التحقيق ذكروا وجوها
في تاويل الآية اولها ان قوله وهل اتيك نبؤا الخصم حكاية جماعة تسوروا واقتحموا قاصدين قتل او الايذاء



البريء اهله وماله فتسوروا واقتحموا في وقت ظنوا انه غافل فلما رآهم داود عم خافهم لما تقرر
في العرف انه لا يتسور احد دار غيره من غير اذنه الا لقصد السوء من قتل النفس او سرقة المال خصوصا
اذا كان صاحب الدار متخذا موضعا خاليا فلما رآه مستيقظا اشفق عليهم تدبيرهم وخافوا فاخترع بعضهم
عنده تلك الخصومة خصومة لا اصل لها وزعموا انه انما قصدوه لاجلها دون ما توهمه فقالوا خصمان
بغى بعضنا على بعض فتواثبوا على احدهم على الآخر ما الادعاء كان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي
نعجة واحدة قال داود لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه واعلم ان حمل الآية على ما ذكرنا
حمل الكلام على ظاهره اما حملها على القصة المشهورة فانه يقتضي العدول عن الظاهر من وجوه اولها
الملائكة لما قالوا خصمان بغى بعضنا على بعض كان هذا كذبا لانهم لم يبغ احد من الملائكة على الآخر
واسناد الكذب الى اللصوص اولى من اسناده الى الملائكة وثانيها ان قوله ان هذا اخي الآية هذا ايضا
كذب فان القوم يحملون النعاج على النسوان وهو عدول عن الظاهر واما على قولنا فقد نسبنا هذا
الكذب الى اللصوص وهو اولى من نسبته الى الملائكة وبالجملة فليس في الآية لفظ يشهد بصحة ما ذكروه
من القصة الا ثلاثة الفاظ احدها قوله وظن داود انما فتناه وذلك لان لفظ الفتنة يوهم ذلك
وثانيها قوله فاستغفر ربه وذلك يوهم صدور الذنب منه وثالثها قوله فغفرنا له ذلك واعلم ان
شيئا من ذلك لا يدل على قولهم اما قوله وظن داود انما فتناه فالمعنى امتحناه واختبرناه وذلك ان
هل لما اساء الظن بهم هل يعاجلهم بالعقوبة ام لا ثم انه عم مع كمال سلطنته وقوة مملكته لم يعاجلهم
بالعقوبة ولم ينتقم منهم ولم يضربهم وكان ذلك سببا لازدياد منصبه في الحلم والدين قوله فاستغفر
ربه فليس في الآية ان ذلك الاستغفار لنفسه او لغيره الا ترى انه تعالى حكى عن الملائكة انهم يستغفرون
للذين امنوا وقال اولاد يعقوب يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا وقال لمحمد عم واستغفر لذنبك و
للمؤمنين والمؤمنات واذا كان كذلك احتمل ان يكون المراد ان القوم لما اقدموا على ذلك الفعل المنكر
لم يعاجلهم داود بالعقوبة بل اظهر الحلم وزاد على ذلك حيث طلب من الله تعالى ان يعفو عنهم ويغفر لهم
واما قوله تعالى فغفرنا له ذلك فيحتمل ان يكون المراد فغفرنا لاجل حرمته ولاجل شفاعته ذلك الفعل
المنكر الذي اتوا به او كان المشهور عند التاويل الذي ذكرناه ينطبق عليه القران كلاما ولا يحتاج
فيه الى اسناد الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان ثم انه يليق به ان يذكر عقيب قوله يا

داود انا جعلناك خليفة في الارض لان من جعل هذه نمرو وشتت امر الرعية الى هذا الحد كان
اللائق به ان يرحم الراجين ويفوض طاعة الاعتصاب اليه ويلحقهم ان يامر بمحاكمته عند نادم
قوم بان يسدبه وهو قوله في اول الآية واصبر على ما يقولون واذكر عبدنا داود ذا الايد ومن
طلب الحق وانصف ثم ان ما ذكرناه هو الحق الصريح الوجه ثم لعل الاستغفار انما كان لان القوم
لما تسوروا داره ظن بهم انهم يقصدون قتله ثم انه لما لم يظهر الامارات الدالة على ان ذلك الظن
حق ندم على ذلك الظن وكان الاستغفار بسببه الوجه الثالث انه عم لما هم بقتلهم ولم يوذيهم ولم
ينتقم منهم مع القدرة التامة دخل في قلبه شيء من العجب بسبب كمال الحلم وكان الاستغفار لان العجب
من المهلكات فهذا قولنا فيها فيقول لا دلالة في الآية على اثبات عم شيء من الزلات فهو الحق عندي
اما من جوز دلالة الآية على الصغيرة فلهم فيه وجوه احدها انه عم كان عالما بجمال امراة اوريا فلما
سمع انه قتل اوريا قل غمه لميل طبعه الى نكاح زوجته فعوتب عليه وثانيها ان اهل زمان داود
كان ياخذ بعضهم بعضا ان ينزل عن امراته لها اذا اعجبته وكان ذلك جائزا فيما بينهم واتفق ان
عين داود عم وقعت على امراة اوريا فاعجبته فسأله النزول عنها فاستحى ان يرده ففعل وتزوجها
وهي ام سليمان فقيل له انك مع ارتفاع قدرك وكثرة نسائك ما كان ينبغي لك ان تسأل رجلا ليس له
الا امراة واحدة ان ينزل عنها بل كان الواجب عليك قهر النفس وثالثها ان اوريا خطبها ثم خطبها
داود فاهلها اختاروا داود وكان ذنبه انه خطب على خطبة اخيه مع كثرة نسائه ورابعها ان داود عم
كان مشتغلا بعبادته فاتاه رجل وامراة متحاكمين فنظر الى المراة ليعرفها بعينها ليحكم لها او عليها
وذلك مباح فمالت نفسه اليها ففصل بينهما وعاد الى عبادته واستولى عليه التفكر في امرها وصار
ذلك مانعا له عن الاشتغال بالذكر فعوتب وخامسها ان الصغيرة منه انما حصلت بسبب العجلة في الحكم قبل
التثبت وهو قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه بل كان الواجب عليه لما سمع الدعوى من احد
الخصمين ان يسأل الآخر عما عنده فيها ومن قال بهذا الوجه قال ان الفزع الذي حصل بسبب دخولهما
عليه في غير الوقت اللائق بالدخول عليه انساه التثبت والتحفظ والله اعلم القصة ١١ قصة داود و
سليمان عليهما السلام قال الله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله ففهمناها سليمان قالوا فلو
كان داود مصيبا في حكمه لما خص الله تعالى سليمان بقوله ففهمناها سليمان والجواب انه يصح ان سليمان ع



بالذكر لا بد لمعلى ان داود كان بخلافه فان دليل الخطاب في اللقب لا يفيد ذلك بالاجماع ثم
نقول لهذا التخصيص فائدتان الاولى ان داود عم كان في تلك المسئلة متوقفا لاجل تعارض
الامارات وسليمان لم يكن كذلك والثانية ان داود عم كان عالما بحكم تلك المسئلة لكنه صرح
به امتحانا لولده سليمان رجاء ان يعرفه وكان يخص الله تعالى سليمان بالذكر لاجل ان يعرف
داود بذلك لاجل ان يشتهر سليمان فيما بين الناس بانه عالم كما كان داود مشهورا به وانما عرف
من ذكر داود لانه كان مشهورا بانه هو الاهتداء الى كيفية القبول والحكم فما كان محتاجا الى
ذكره هاهنا بهذا الوصف القصة ١٢ قصة سليمان عليه السلام الشبهة الاولى تمسكوا بقوله تعالى اذ عرض عليه
بالعشي الصافنات الجياد قالوا ظاهر الآية يدل على اشتغاله بالصافنات الجياد الهاه
عن ذكر الله حتى ودي الصلوة فائتة والجواب انا نذكر تفسير الآية ثم نجيب عن هذه الشبهة فنقول
ان سليمان كان يقول عند عرض الصافنات الجياد عليه اني احببت حب الخير ومعناه ان الانسان
قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه واما انا فاحبه واحب ان احبه فذلك هو المبالغة في المحبة ثم
قال عن ذكر ربي اي هذه المحبة الشديدة انما حصلت بسبب ذكر ربي وعن امره لا عن الهوى والشهوة
واما الضمير في قوله حتى توارت بالحجاب وفي قوله ردوها فيحتمل ان يكون عائدا الى الشمس لانه
جرى ذكر ما له تعلق بها وهو العشي وان يكون عائدا الى الصافنات وهذا اولى لوجوه احدها
ان الصافنات مذكورة صريحا والشمس غير مذكورة صريحا وثانيها ان الصافنات اقرب في الذكر
من لفظ العشي ثم هاهنا اضمار لا حاجة اليه احدها ان يعود الضميران معا الى الصافنات كانه قال
حتى توارت الصافنات بالحجاب ردوا الصافنات الي وثانيها ان يعود الضميران معا الى الشمس كانه
قيل حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا الشمس الي قيل انه عم لما فاتته الصلوة سأل الله تعالى ان يرد
الشمس وهذا بعيد لوجوه احدها ان قوله ردوها خطاب جمع فصرفها الى القوم الذين كانوا يردون
الخيل اليه اولى من صرفها الى الله تعالى وثانيها ان الانبياء لا يجوز ان يخاطبوا الله تعالى بمثل هذا الخطاب وثالثها
انه عند صدور الذنب عن الانسان كيف يليق به ان يخاطب ربه بمثل هذا الخطاب ورابعها ان رد الشمس
من اعظم المعجزات وكيف يليق بالرسول العاقل ان يلتمس من ربه اعظم المعجزات عند اقدامه على اعظم
الذنوب وهو ترك الصلوة بمثل هذه العبارة التي لا تستعمل الا في ذكر الامر العبيد ان لا

الحلوة فعلمنا ان هذا الاضمار وهو القول لا يعود هذين الضميرين الى الشمس يبطل و الاضمار الثاني ان
يعود الضمير الى الشمس وفي الثاني الى الصافنات وهو قول الاكثرين كانه قيل حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا
الصافنات وهذا بعيد لانهما ضميران وردا في موضع واحد فتفريقهما خلاف الاصل الثالث ان يعود الضمير
الى الصافنات وفي الثاني الى الشمس وهذا لم يقل به احد ثم قال فطفق مسحا بالسوق والاعناق اي
فجعل يمسح سوقها واعناقها مسحا وقال الاكثرون المعنى انه كان يمسح السيف بسوقها واعناقها
اي يقطعها وهذا بعيد لانه لو كان المسح بالسوق والاعناق وهو القطع لكان القائل اذا قال
مسحت راس فلان يفهم منه انه قطعها ولكان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم يفيد القطع بل لو قيل
مسح راسه بالسيف فربما فهم منه ضرب العنق فاما اذا لم يذكر السيف لم يفهم منه القطع البتة واذا
عرفت تفسير الآية فنقول لذة رباط الخيل كان مندوبا اليه في دينهم كما في ديننا فجلس سليمان عم
ليعرض عليه الخيل ثم بين ان ذلك الحب ليس حب الدنيا بل لان الله تعالى امر بذلك ثم امر باجرائها
حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر بردها اليه فلما وصلت اليه امر بمسح سوقها واعناقها
الاول تشريفها واظهارا لعزتها لكونها من اعظم الاعوان في دفع العدو والثاني
اراد ان يظهر ان نفسه انه في ضبط مصالح دينه ودنياه بحيث يتكلفها بنفسه ولا يفوضها الى احد الثالث
كان اعلم باحوال الخيل من غيره فكان يمسحها وينظر حالها في الصحة والسقم هذا الذي ذكرنا
كلام ينطبق عليه لفظ القرآن وفيه تعظيم احوال الانبياء فكان اولى بان يكون بالقبول الخامسة م ١٢
تمسكوا بقوله تعالى ولقد فتنا سليمان والقينا على كرسيه جسدا والجواب اما قوله ولقد فتنا سليمان
امتحناه واما قوله والقينا على كرسيه جسدا فيه وجوه احدها ان النبي صلعم قال قال سليمان لاطوفن الليلة على
مائة امراة تلد كل امراة غلاما يقاتل في سبيل الله فطاف ولم يحمل الا امراة واحدة فولدت نصف
غلام فجاءت به القابلة والقته بين يديه ولو قال ان شاء الله كما قال لكان الاسد الاجل ترك
الاستثناء والثاني انه تعالى امتحنه بمرض شديد فصار جسدا لا حراك به شبيها بالموت كما يقال لحم على
وضم وجسد بلا روح على سبيل المبالغة في الضعف فالتقدير والقينا على كرسيه جسدا فاناب وثالثها
ولد له ولد فخافوا ان يقتله الشياطين فامر السحاب بحمله وامر الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات الولد وألقي
ميتا على سريره فعلم ان الله تعالى ذلك لانه خاف الشيطان فاما الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية

فكان يتراسل من اعينها الشهوة ثم قال سليمان هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي وهذا يحتمل وجوها
من وجوه احدها ان المعجزة لكل نبي ينبغي ان يكون من جنس ما يتميز به اهل ذلك الزمان ولما كانت
اهل زمانه بالمال والجاه لاجرم طلب ملكا زائدا على جميع الممالك ليكون ملكه معجزة له وثانيها انه
لما مرض ثم رجع الى الصحة عرف ان خيرات الدنيا صائرة منتقلة الى الغير عند موته فلا جرم
قال رب هب لي ملكا لا يمكن ان ينتقل عنه الى غيره وذلك لان اهل الدنيا فسوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي
اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيري وثالثها ان الشارع يقول الاحتراز عن لذات الدنيا مع
القدرة عليها اعظم فقال سليمان عم هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي حتى اني مع ذلك الملك العظيم
في الدنيا لا اشتغل بها بحيث لا التفت اليه لكن الملك ليعلم الناس ان ملك الدنيا لا يمنع
من خدمة المولى القصة ١٣ قصة يونس عم قال تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا واختلفوا فيه من وجوه
ان ذلك الغضب اما على الله تعالى او على قوم امره الله تعالى بان يدعوهم الى الايمان وعلى التقديرين كان
الغضب ذنبا عظيما ثم قوله فظن ان لن نقدر عليه والشك في قدرة الله تعالى كفر وثانيها انه قال
سبحانك اني كنت من الظالمين وهذا اعتراف بالذنب وثالثها انه تعالى قال ولا تكن كصاحب الحوت
نهي محمدا صلعم من مثل فعل يونس فدل ذلك على ان فعل يونس كان ذنبا الجواب قال بعضهم هذه الواقعة
كانت قبل النبوة لانه تعالى قال فالتقمه الحوت فارسلناه الى مائة الف او يزيدون وفيه نظر
لانه تعالى قال وان يونس لمن المرسلين الى ان قال اذ ابق الى الفلك المشحون وهذا يدل على انه كان في ذلك
الوقت رسولا واذا ثبت ان هذه الواقعة كانت قبل النبوة فنقول لعل غضبه كان على قوم من
الكفار واما قوله فظن ان لن نقدر عليه فالمعنى ظن ان نضيق عليه كما في قوله فقدر عليه رزقه و
يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله واما قوله اني كنت من الظالمين
اي في ترك الافضل واما قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت فيحتمل ان يكون المراد ان صاحب الحوت
لم يصبر على تلك المحنة التي ابتلاه الله بها ولو صبر لكان افضل فاراد الله ان يحصل لمحمد
افضل المنازل فلهذا قال ولا تكن كصاحب الحوت القصة ١٤ قصة لوط عليه السلام قال تعالى حكاية
عنه هؤلاء بناتي هن اطهر لكم قالوا عرض بناته على قومه وهذا كريه والجواب نقل عن
وابن عباس قال اهل اللغة يكفي في الاضافة ادنى سبب فيحتمل بناتي اي البنات اللواتي هن في

بحكم المنافع وقبول الذنب ولم يجوزوا المعجز بل كان مخصوصا ترجع السؤال على التحكم القصة ١٥
قصة زكريا عليه السلام فانها انه تضرع الى الله تعالى في طلب الولد فلما بشره الله تعالى باجابة الدعاء اخذ يتعجب
ويقول انى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامراتي عاقر فانها وهذا اشكال في قدرة الله تعالى والجواب
انه علم انه يبشر بالولد حال انقطاع رجائه عن الولد عظم سروره بذلك فرجح عظم سروره بالسؤال عن
عن الكيفية والكيفية ليستمع تلك البشارة مرة اخرى فيزداد سروره بها وبانكار … حصوله القصة ١٦
قصة عيسى عليه السلام ومنها بيان الشبهة تمسكوا بقوله تعالى يا عيسى ابن مريم انت قلت للناس اتخذوني وامي
الهين من دون الله … ان كان قد قال هذا الكلام فقد اذنب الذنب العظيم
وان لم يقل فهذا الاستفهام عبث … ان التشريع الجديد … اثبات
… والجواب ان عيسى عليه السلام ما قال ذلك
فائدة هذا الاستفهام تقريع من قال هذا القول من النصارى كما قيل اياك اعني واسمعي يا جاره
ان التشريع … ثم ان المراد … ثم قوله
ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم …
تعالى لا يغفر الكافر … هذا الكلام … القصة ١٧ قصة نبينا
محمد عليه الصلاة والسلام ومنها شبهة … قوله تعالى … والجواب انه … بقوله
ما ضل صاحبكم وما غوى … ان يحمل هذا على نفي الضلال في الدين … الضلال في
امور الدنيا … الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته يروى انه … اعراض قومه عنه شق
عليه ذلك وتمنى ان يأتيه من الله ما يقرب به قومه فانزل الله عليه سورة النجم فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى بلغ افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى القى الشيطان على لسانه تلك
الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر
فلما امسى رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءه جبريل وقال … ما لم آتك به فحزن لذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
وخاف من الله خوفا شديدا فانزل الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته والجواب انا قد ذكرنا في التفسير الكبير كل الوجوه المذكورة في هذه الآية وحاصل الكلام

يرجع



يرجع الى ان الاسئلة يمكن تفسيرها بالقراءة وبالخاطر فان فسرناها بالقراءة فلم … احدها
ان يقال الغرانيق هم الملائكة وقد كان ذلك قرآنا منزلا في وصف الملائكة فلما توهم المشركون
ان الله تعالى يريد آلهتهم نسخ الله تلاوته … ان يكون المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار كانه قال
اشفاعتهن ترتجى اما ان فسرناها بالخاطر … المعجزات … كلما تمنى ما كان
يتمناه من الامور وسوس الشيطان اليه بالباطل ويدعوه الى ما لا ينبغي ثم ان الله ينسخ ذلك
ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته الشبهة الثالثة تمسكوا بقوله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه
وانعمت عليه والجواب من وجوه احدها انه تعالى لما اراد نسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج
الادعياء اوحى اليه ان زيدا يطلق زوجته فان طلقها فتزوج انت بها فلما حضر زيد ليطلقها
اشفق رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لو طلقها لزمه التزوج بها فيصير سببا لطعن المنافقين فيه فقال له امسك
عليك زوجك واخفى في نفسه عزيمه على نكاحها بعد ان يطلقها زيد وهذا التاويل مطابق
لقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
وثانيها ان زيدا لما خاصم زوجته زينب وهي ابنة عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم واشرف على طلاقها اضمر رسول الله
انه ان طلقها زيد تزوج بها لانها كانت ابنة عمته وكان يحب ضمها الى نفسه كما يحب احدنا ضم قرابته
اليه حتى لا ينالهم ضرر لانه صلى الله عليه وسلم ما اظهره للناس نفيا من السنة المنافقين فاتبعه الله تعالى على الالتفات
الى الناس … ويخشى الناس والله احق ان تخشاه وثالثها ان زينب طمعت في … ان يتزوج
بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما خطبها الرسول … لزيد شق ذلك عليها وعلى ابيها وامها … حتى
نزل قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فعند ذلك
انقاد واكرهها فلما دخل عليها زيد لم تبال … لاستحكام … فتحيرها
زيد وشكاها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له امسك عليك زوجك واخفى في نفسه استحكام طمعها فيه لانه
لو كره ذلك زيد انقطع عليه تلك النعمة وقلنا … فانها … تلك
المراة فهذه الوجوه الثلثة صالحة لتاويل الآية واما الذي يقال انه عشقها فهو من باب الآحاد و
الاولى تنزيه منصب النبوة عنه ثم بتقدير الصحة فلا معصية فيه لان ميل القلب غير مقدور … ولا
منهم من قال انه عليه السلام لما رآها … على زوجها وهذا باطل ولا … امر زيد بامساكها

امرأة الزنا وكان وصفها بكونه زوجا له في قوله امسك عليك زوجك كذبا ويتم بذلك القول حرمت
على زوجها ولكن وجب على الزوج تطليقها والنزول عنها قالوا وهذا التكليف يحصل فيه ابتلاء الزوج
وابتلاء الرسول صلعم اما ابتلاء الزوج فلان تكليف النزول عن الزوجة طلبا لمرضات الله فيه مشقة
واما ابتلاء الرسول صلعم فلانه اذا لم يعط نفسه هواها ومنع نفسه من ميل القلب اليها الان حصول الميل
بعد الرغبة لما اخبار ... تحرى ان يخبر الزوج بانه يجب عليه تطليقها فان امره بذلك لم يسو
المقالة وان لم يخرج بذلك مما ... في الوحي وكان الاحتراز عن هذين القبيحين
كان عليه يبالغ في حفظ النظر ... هي الشبهة ٤ قوله تعالى ما كان لنبي
ان يكون له اسرى ... لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم والجواب ان هذا
العتاب وقع على ترك الافضل لانه كان الافضل والاولى في ذلك الوقت الاثخان وترك الفداء
قطعا للاطماع ولولا ان ذلك من باب الاولى والافضل لما فوض الى رسوله ذلك الى الصحابة
قوله تعالى تريدون عرض الدنيا هو خطاب مع قوم ... الذين رغبوا في المال واما
قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فمعناه انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبكم
بسبب اخذكم هذا الفداء الشبهة ٥ قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو لا يكون الا عن
الذنب الجواب عن هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لانه تعالى عفا ثم عاتب وهذا غير ممكن
فعلمنا ان المراد منه التلطف في الخطاب كما يقال للرئيس عفا الله عنك وارى لك هذا الكذب
واتفقنا على ان هذا من باب ترك الافضل فيه ضرب من الشبهة ٦ قوله تعالى ووضعنا عنك
وزرك الذي انقض ظهرك والجواب انه محمول على الوزر الذي كان قبل النبوة او على ترك الافضل و
الوزر هو الثقل قال تعالى حتى تضع الحرب اوزارها اي اثقالها وانما سمي الذنب وزرا لانه ثقيل
فاعلم ان هذا المعنى يحمل الآية على انه كان في هم شديد يجب اصرار قومه على الكفر ووجب انه
كان مستضعفا فيما بينهم فلما اعلى الله كلمته وشد ازره صار وضع عنه وزره ويقوي هذا التأويل
قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا فان العسر عبارة عن الشدائد والهموم والاشتغال
عن ... الشبهة ٧ قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك والجواب فيه وجوه احدها انه محمول
على ما قبل النبوة او على ترك الافضل كما بينا ... او المراد ما تقدم

من ذنب امتك فان الرجل المعتبر اذا احسن بعض خدمه او اساء فانه يقال له انت فعلت ذلك
وان لم يكن هو الفاعل لذلك الفعل وثانيها ان الذنب مصدر يجوز اضافته الى الفاعل والمفعول
فالمراد ليغفر لاجلك او لاجل دعائك ما تقدم من ذنبهم في حقك وما تأخر ويتوجه قوله تعالى
وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم الشبهة ٨ قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب عن هذا
العتاب على ترك الافضل الشبهة ٩ قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي
الجواب ليس في الظاهر انه طردهم وانما فيه النهي عن طردهم ويحكى هذا النهي ان جماعة الكفار طلبوا
منه طرد الفقراء والامر تعالى ان هذه الآية تكون حجة له في امتناع قبول قولهم الشبهة ١٠ قوله تعالى
لقد تاب الله على النبي والتوبة مسبوقة بالذنب الشبهة ١١ قوله تعالى واستغفر لذنبك وفي الحديث
اني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة والجواب انه محمول على ترك الافضل او يكون على التعبد
والمعنى اذا اذنب فاستغفر لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولا يريد ان الكل
اذنبوا وانما المراد حثهم على التوبة اذا اذنبوا الشبهة ١٢ قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ظاهره
مشعر بانه فعل ما لا يجوز الجواب تحريم ما احل الله ليس بذنب بدليل الطلاق والاعتاق واما العتاب فانه
ورد على انه فعل ذلك لابتغاء مرضاة النسوان الشبهة ١٣ يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما
انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته وهم ... يوجب الحظر والا لما كان في
لم يكن لهذا الامر والنهي فائدة والجواب ان هذا من باب العصمة هو الامر والنهي فوجودهما لا يخل بالعصمة
بل يؤكدها على الرسول لعمرو بالترغيب والترهيب من اقوى اسباب العصمة الشبهة ١٤ قوله تعالى
لئن اشركت ليحبطن عملك والجواب من وجوه احدها ان المراد منه امته وروي عن ابن عباس انه قال القرآن
نزل بأياك اعني واسمعي يا جارة ومثله قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قوله
فطلقوهن يدل على ان الخطاب معهم وثانيها المراد منه الشرك الخفي وهو الالتفات الى غير الله وثالثها
انه شرح الحال بتقدير الوقوع كقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الشبهة ١٥ قوله تعالى سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله دل الاستثناء على وقوع النسيان في الوحي والجواب النسيان محمول على
التنزيل والمعنى لا ننزل عليك شيئا الا المنسوخ واصطلح الشبهة ١٦ قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا
اليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك والقبح فيها لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من

المعرب قالوا وهذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان شاكا فيما اوحي اليه والجواب ان القضية الشرطية لا تفيد
الا ترتيب الجزاء على الشرط فاما ان الشرط حاصل ام لا فغير لازم لا يفيد من الشرطية والفائدة في انه تعالى
امر بالرجوع الى اهل الكتاب من وجهين الاول ان بعث النبي صلى الله عليه وسلم كان مذكورا في التورية والانجيل
فامر الله بالرجوع اليهم في معرفة تلك العلامات ليعرف صدقه اخرى وثانيها انه تعالى امر بالرجوع اليهم
في معرفة كيفية نبوة سائر الانبياء حتى يعرف انه اوتي مثل ما اوتي سائر الانبياء عليهم السلام من المعجزات
فهذا جملة الكلام في تاويل هذه الآية ولنختم هذه المسئلة بذكر آيتين تمسكوا بهما في اثبات الكذب
للانبياء على الاطلاق الآية الاولى قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم قالوا هذه الآية تقتضي ثبوت
الظلم لكل الناس فوجب ثبوته للانبياء والجواب هذا معارض بقوله الا لعنة الله على الظالمين فلو كان
النبي صلى الله عليه وسلم ظالما لدخل تحت هذه الآية الآية الثانية قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من
ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا ولولا
الخوف من ايقاع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الرسل لم يكن لهذا الاستظهار بالرصد فائدة
والجواب يجوز ان يكون بعثة الملائكة مع الانبياء عليهم السلام ليس لاجل الخوف من ان الانبياء عليهم السلام يحرفون
ويغيرون ولكن لاجل ان يمنعوا الشياطين من ان يوقعوا تخليطا في اداء الرسالة ولنقتصر على هذا
القدر من الكلام في هذا الباب فان الاستقصاء التام مذكور في كتاب التفسير **المسئلة ٣٣** في ان
الملائكة افضل ام الانبياء عليهم السلام مذهب اصحابنا والشيعة ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وقالت الفلاسفة
والمعتزلة ان الملائكة السماوية افضل من البشر وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي
من اصحابنا واحتج القائلون بتفضيل الانبياء بوجوه الحجة الاولى ان آدم عليه السلام كان مسجود الملائكة والمسجود
افضل من الساجد بيان الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم واذ قال ربك للملائكة اني خالق
بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وبيان الثاني ان السجود اعظم انواع التذلل
وامر الكامل بخدمة الناقص لا يليق بالحكمة فان قيل لم لا يجوز ان يقال السجدة كانت لله وآدم كان كالقبلة
سلمنا ان السجدة كانت لآدم ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد من السجدة التواضع والترحيب قال الشاعر
ترى الاكم فيها سجدا للحوافر سلمنا ان السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكن لم قلتم ان هذا
غاية التواضع لان هذه قضية عرفية ويجوز ان يختلف ذلك باختلاف الازمنة والامكنة مثل الروم في

فان



ذلك الوقت ان من عظم غيره وضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على الناقص انما هو ... والجواب
عن الاول لو كانت السجدة لله لم يكن ذلك السجود لآدم ولا على زيادة منصب المسجود على الساجد لما قال ابليس
ارأيتك هذا الذي كرمت علي فانه لم يوجد شيء آخر يدل على هذا التكريم سوى هذا السجود فثبت
دلالة ذلك السجود على التكريم وقوله ترجيح منصب المسجود على الساجد الحجة الثانية ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة
والاعلم افضل بيان الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك
انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم وبيان الثاني قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الحجة الثالثة ان طاعة البشر اشق والاشق افضل بيان الاول من وجوه الاول ان الشهوة والغضب والحرص
والهوى من اعظم الموانع عن الطاعات وهذه الصفات موجودة في البشر ومفقودة في الملائكة و
الفعل مع المانع اشق منه مع غير المانع الثاني ان تكاليف الملائكة مبنية على النصوص قال الله تعالى لا يسبقونه
بالقول وتكاليف البشر بعضها مبني على النصوص وبعضها على الاستنباط قال الله تعالى فاعتبروا يا
اولي الابصار وقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم والعمل بالاجتهاد والاستنباط في معرفة الشيء
اشق من العمل بالنص الثالث ان الانسان مبتلى بوسوسة الشيطان وهذه الابتلاء غير حاصل
للملائكة الرابع ان شبهات البشر اكثر وذلك لان عمدة الشبهات القوية ربط الحوادث
الارضية بالاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية والملائكة لا يتم هذا النوع من الشبهة لانهم
سكان السموات ويشاهدون ان اجرامها مسخرون(؟) بانها ليست باحياء ولا ناطقة بل هي مسخرة
الى مدبرها كما قال الاصحاب فثبت بهذه الوجوه ان طاعة البشر اشق واما بيان ان الاشق
افضل فالنص والقياس اما النص فقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها وقال لعايشة انما
اجرك على قدر نصبك وتعبك واما القياس فهو ان الطاعة السهلة والطاعة الشاقة اذا استويا
في قدر الثواب لكان تحمل تلك الزيادة من المشقة الزائدة خاليا عن الفائدة والتحمل الخالي
عن الفائدة محذور عقلا فكان يجب ان يحرم تلك الطاعة الشاقة ولما لم يكن كذلك علمنا انه
اكثر ثوابا الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين و
عالم عبارة عما سوى الله تعالى فيكون معنى الآية ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على كل
المخلوقات ترك العمل به فيمن لم يكن من آل ابرهيم وآل عمران فبقي معمولا في حق الانبياء

فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى في بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين فانه لو كان الامر كما
ذكرتم لزم تفضيل انبياء بني اسرائيل على محمد عليه السلام والجواب عنه ما ذكره الشيوخ من انه لا عموم له
في سائر الاوقات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا او معدوما كما كان موجودا حال وجود انبياء
بني اسرائيل اما الملائكة فهم موجودون حال وجود محمد عليه السلام فظهر الفرق الحجة الثالثة ان الملائكة لهم عقول
بلا شهوة والبهائم لها شهوة بلا عقل والادمي له عقل وشهوة ثم ان الادمي ان رجح شهوته
على عقله كان اخس من البهيمة قال الله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل فعلى هذا القياس ان رجح
عقله على شهوته وجب ان يكون افضل من الملائكة هذا الوجوه لاهل السنة في تفضيل الانبياء على
الملائكة واما الذين قالوا بتفضيل الملائكة على الانبياء فقد تمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى لن
يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهذا يقتضي ان الملائكة افضل من المسيح لانه
تركه له مثال يقال لا يستنكف الوزير من خدمته بل السلطان ولا يقال لا يستنكف السلطان من خدمته
بل الوزير فلما ذكر المسيح اولا ثم الملائكة ثانيا علمنا ان الملائكة افضل من المسيح والاعتراض عليه من وجوه
الاول انا سلمنا انه افضل من المسيح ولا يلزم من كون الملائكة افضل من المسيح كونهم افضل من محمد عليه السلام الثاني ان قوله
ولا الملائكة المقربون صيغة الجمع فيتناول الكل فهذا يقتضي كون مجموع الملائكة افضل من المسيح فلم
قلتم انه يقتضي كون كل واحد من الملائكة افضل من المسيح الثالث ان الواو في قوله ولا الملائكة حرف
العطف وهو يفيد الجمع المطلق ولا يفيد الترتيب على ما بيناه في اصول الفقه واما المثال الذي
ذكرتموه فليس بحجة لان الحكم الكلي لا يثبت بالمثال الجزئي ثم انه معارض بامثال اخر كقولنا ما
اعانني على هذا الامر لا زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون المتاخر في الذكر افضل من المتقدم ومنه
قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها الرابع وهو
التحقيق في المسألة انه اذا قيل هذا الغلام لا يستنكف من خدمة الوزير ولا السلطان فهمنا منه
بمعرفتنا ان السلطان اعظم درجة من الوزير فعرفنا ان الترتيب ما ذكرناه في هذا المثال فهو لاجل
انا عرفنا هذا بهذا الطريق لا بمجرد الترتيب في الذكر فههنا في هذه الآية لا يمكننا ان نعرف المراد من
قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة الا اذا عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين افضل من
المسيح فحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب فيلزم الدور ثم انا نقول هب ان هذه الآية دالة على ان

الملك اعلى وازيد من المسيح لكنها لا تدل على ان تلك الزيادة في جميع المناصب او في بعضها
فانه اذا قيل هذا الغلام لا يستنكف من خدمة الوزير ولا السلطان فهو لا يفيد الا ان السلطان
اكمل من الوزير في بعض الاشياء وهو القدرة والسلطنة ولا يفيد كون السلطان ازيد من الوزير
في العلم والزهد فاذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال لكن الملك افضل من البشر في القدرة
والقوة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع مدائن قوم لوط والبشر لا يقدرون على شيء من ذلك فلم قلتم
ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب الخشوع والعبودية وتمام التحقيق ان
الفضل المختلف فيه في هذه المسألة هو كثرة الثواب ثم ان كثرة الثواب لا تحصل الا بنهاية التواضع
والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع مع كونه مستنكفا عن عبودية الله
بل بينهما تناف فامتنع ان يكون المراد من الآية هذا المعنى اما اذا حملناها على القدرة والقوة
والبطش الكامل فانه يناسب الجبروت والتكبر والعتو فالنصارى لما شاهدوا من المسيح احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص اخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة عن عبودية الله تعالى فقال الله تعالى ان عيسى
لا يستنكف بهذا القدر عن عبودية الله ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والبطش والاستيلاء
على عالم السموات والارض وعلى هذا الوجه ينقطع دلالة الآية على ان الملك افضل من البشر في
القوة والقدرة والبطش لكنها لا تدل البتة على ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب وجواب
انهم انما ادعوا الهية المسيح لانه حصل من غير اب فقال لهم الملك حصل لا من اب ولا من ام فكانوا اعجب
منه في هذا الباب مع انهم لا يستنكفون عن عبودية الله تعالى الحجة الثانية لمن قال بتفضيل الملك على
البشر التمسك بقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فالاستدلال به من وجهين احدهما انه تعالى
بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان البشر يجب ان لا يستكبروا ايضا ولو كان البشر افضل من الملائكة
لما تم هذا الاستدلال فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول الملوك
لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين وبالجملة فظاهر ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى
على الاضعف الثاني انه تعالى قال ومن عنده وهذه العندية ليست عندية الجهة والمكان والقرب بل عندية الشرف
على هذا الوجه انما يكمل المراد ان الملائكة مع شرف قربهم لا يمتنعون عن طاعة الله فالبشر مع
عن طاعة الله مع غاية قصورهم وضعف رتبتهم وهذا يوجب كون الملك افضل من البشر لكنه لا يوجب

كونه افضل من البشر يعني كثرة الثواب وعلى الوجه الثاني انه تعالى قال في صفة البشر في مقعد
صدق عند مليك مقتدر وقال عليه السلام حكاية عن الله عز وجل انا عند المنكسرة قلوبهم وهذا افضل لانه
قال في الملائكة انهم عند ربهم وقال في صفة المنكسرة قلوبهم ان ربهم عندهم الخامس ان عبادات الملائكة
اشق فيكون افضل انما قلنا انها اشق لوجوه الاول انهم آمنون من الآفات التي يكون البشر خائفين
منها مثل الحرق والغرق والقتل والمرض والحاجة والشقاوة والكفر والمعصية وايضا فالسموات
التي هي مساكنهم واماكنهم كالجنات والبساتين الطيبة بالنسبة الى الارض ومن كان كذلك كان خوفه اكثر و
خوفه اقل كان تمرده اشد ولهذا قال تعالى ... الملائكة عبد الله مخلصين له الدين حنفا
تجاهوا الى البراءة انهم قد يكونون ان الملائكة مع اسباب التنعم والتمرد منذ خلقوا ابتدوا مشتغلين
بالعبادة خاشعين وجلين مشفقين لا يلتفتون الى نعيم الجنات واللذات بل يقبلوا مقبلين على الطاعات
الشاقة موصوفين بالخوف الشديد وكانه لا يقدر احد من بني آدم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك
الاعصار المتطاولة ويؤكد ذلك قصة آدم عليه السلام فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله وكلا منها رغدا حيث
شئتما ومنع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع فيه الشر وهذا يدل على ان طاعتهم اشق من طاعة البشر
الوجه الثاني في بيان ان طاعتهم اشق ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع آخر كالانتقال من بستان
الى بستان اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث الملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب
والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاخماس والاعشار ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب
على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره كما قال الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال حكاية عنهم و
انا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون فثبت بما ذكرنا ان عبادتهم اشق فاذا ثبت هذا وجب ان يكون
اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها وقال عليه السلام لعايشة اجرك على قدر نصبك ذكرنا ان عبادة
البشر اشق فيكون اكثر افضل الحجة السادسة ان عبادات الملائكة ادوم فوجب ان يكون افضل انما قلنا انها
ادوم لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا التقدير لو كانت اعمالهم مساوية لاعمال
البشر لكان طاعتهم ادوم واكثر فيكون لا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة وانما قلنا ان الادوم
افضل لوجهين الاول ان الادوم اشق فكان افضل وقد بينا هذا الوجه الثاني قوله عليه السلام افضل العباد من
طال عمره وحسن عمله والملائكة اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكون افضل العباد ثم قوله

الشرع في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان يكون الملك فيما بين البشر كالنبي في الامة وذلك
يوجب على الشرع ان طاعات الملائكة مساوية لطاعات بني آدم في الخوف والخشية قال تعالى
يخافون ربهم من فوقهم وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقال وهم من خشيته مشفقون
وقال حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير فهذه الآية دالة
على ان غاية خشوع الملائكة وخضوعهم ان لم يكن ازيد من خضوع البشر وخشوعهم فلا اقل
اذا ثبت هذا فنقول طاعات الملائكة تساوي طاعات البشر في الكيفية الموجبة للثواب وهي
الخضوع والخشوع وازيد منها في الكمية والدوام فوجب القطع بان ثوابهم اكثر وازيد الحجة الثالثة
الملائكة اسبق في العبادات من البشر والاسبق افضل اما انهم اسبق فلا شك فيه وزمان العالم انما
خصلة من خصال الدين الا وهم ائمة مقتدون فيها بل هم السابقون الغابرون لطرق الدين و
اما ان الاسبق افضل فلوجهين الاول قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون والثاني
قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة وهذا يقتضي ان يكون
قد حصل للملائكة من الثواب كلما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم
اقرانهم قبل خلق البشر الحجة الرابعة ان الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول افضل من الامة بيانه
منه قوله تعالى علمه شديد القوى نزل به الروح الامين على قلبك نزل الملائكة والروح من
امره على من يشاء من عباده واما ان الرسول افضل من الامة فلوجهين الاول ان الرسول البشري افضل
من امته فكذا هاهنا فان قيل الفرق ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم فيكون سيد القوم
ومالكا فيهم فيكون الشخص افضل من ذلك الجميع اما اذا ارسل شخصا واحدا الى شخص واحد لا جل
الاعلام فانه الظاهر ان الرسول اقل حالا من المرسل اليه كما اذا ارسل الملك عبده الى الوزير
قلنا هذا مدفوع لان جبريل مبعوث الى كافة الانبياء والرسل من البشر فجبريل عليه السلام رسول الى
كل الانبياء فعلى القانون الذي ذكرتم ان يلزم ان يكون جبريل عليه السلام افضل منهم الوجه الثاني
ان الملائكة رسل الله لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا والملك اما ان يكون رسولا الى ملك آخر واما
ان يكون رسولا الى البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته ايضا رسل اما الرسول البشري فانه
ايضا رسول لكن امته ليسوا برسل ومعلوم ان الرسول الذي يكون كل امته رسلا افضل

الذي لا يكون احد من امته رسولا فثبت فضل الملك على البشر من هذه الحجة وكان ابرهيم عليه السلام
كان رسولا الى لوط فكان افضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا
في عسكره وكان افضل منهم فكذا ههنا الحجة الثالثة الملائكة اتقى من البشر والاتقى افضل انما قلنا
انهم اتقى لانهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم قال الله تعالى يخافون
ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية واما
الانبياء عليهم السلام فلم يخل احد منهم عن شيء من صغيرة او تردد منه وقد قال صلى الله عليه وسلم ما منا احد الا عصى او هم
بمعصية غير يحيى بن زكريا انما قلنا ان الاتقى افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم فاثبات
الكرامة مقرونا بذكر التقوى يدل على ان تلك الكرامة معللة بالتقوى فحيث كان التقوى اكثر
وجب ان تكون كرامة الفضيلة اكثر لا يقال هذا يقتضي ان يكون يحيى عليه السلام افضل من الانبياء ومن
محمد صلى الله عليه وسلم لانه عليه السلام قال ما منا احد الا عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا لانا نقول هذه الصورة خصت
بدلالة الاجماع فيبقى الدليل حجة في سائر الصور الحجة الرابعة الانبياء عليهم السلام ما استغفروا الا بدأوا
بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لي
ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات وقال ابرهيم رب هب لي حكما والحقني بالصالحين
وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر واما الملائكة فانهم ما استغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين
من البشر قال تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون
للذين امنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدأوا في ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس
مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال صلى الله عليه وسلم ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وهذا يدل على ان الملك افضل
من البشر الحجة الخامسة قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا
والمقصود من شرح هذه الواقعة المبالغة في شرح عظمة الله تعالى ولو كان في الخلق طائفة قيامهم
بين يدي الله وتضرعهم في حضرة الله اقوى في الانباء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم لكان
في هذا المقام اولى ثم انه سبحانه وتعالى لما بين عظمته في دار الاخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته
في دار الدنيا بذكر الملائكة وقال وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهذا يدل

والعجب كله من الامام الرازي فانه [illegible] في مصنفه [illegible] وفي شرحه للاشارات [illegible] مع غزارة فضله وعلمه [illegible] ويدل له [illegible] على [illegible] بان الله [illegible]
حرره عبد الله [illegible] المصطفى السعيدي

١٣٤

على ان الانبياء [illegible] الى البشر الحجة السادسة قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في جميع
المكلفين من بني آدم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كون الملائكة افضل من البشر لوجهين الاول
انه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف عن المعصية لا بد وان يكون ابعد عن الخطأ والمعصية
من المحفوظ وهذا يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي
مزيد الفضل الثاني انه سبحانه جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وحجة عليهم في المعاصي وذلك يقتضي
ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس
ويقرب من هذا الدليل ايضا قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم واجمعوا على ان هؤلاء
هم الملائكة وهذا يدل على ان الانبياء انما صاروا مأمونين من التخليط في الوحي بسبب اعانة
الملائكة وقوتهم وذلك يدل على الفضل الظاهر الحجة السابعة قوله تعالى والمؤمنون كل آمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين الله تعالى انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء
فبدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بكتبه وربع برسله وكذا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا
هو والملائكة واولوا العلم وفي قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي وقال الله يصطفي من
الملائكة رسلا ومن الناس والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الشرف والدليل عليه ان
تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان
الشاعر لما قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا قال عمر لو قدمت الاسلام لاعطيتك
ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله وبين المشركين وقع النزاع في تقديم الاسم وهذا يدل على ان
التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف واذا ثبت انه كذلك في العرف وجب ان يكون في الشرع كذلك
لقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الحجة الثامنة الملائكة اعلم من البشر والاعلم افضل انما قلنا
انه اعلم لان جبريل كان معلما لمحمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون
اعلم من المتعلم واما ان فالمعلوم قسمان العقلية والنقلية اما العقلية فمنها ما هو واجب كالعلم بذات الله
وصفاته وما يجوز ويمتنع ويستحيل فيها لا تفاوت فيه بين الملائكة والانبياء ومنها ما ليس بواجب وهو كالعلم بكيفية
مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب كالعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار

وامنا في السموات وامنا في الملائكة وامنا في الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار ولا شك
ان جبريل عليه السلام اعرف بها لانه اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واكمل واما العلوم
الشرعية التي لا تعرف الا بالوحي فانه لم يحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لسائر الانبياء الا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل
ان يكون لمحمد صلى الله عليه وسلم فضيلة فيها على جبريل واما جبريل عليه السلام فانه كان هو الواسطة بين الله وبين جميع الانبياء
فهو عالم بكل الشرائع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرائع الملائكة ونحن نعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان
عالما بشيء من ذلك فثبت ان جبريل عليه السلام اعلم من محمد صلى الله عليه وسلم فوجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى قل
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انقضى في الباب الا ان يقال ان آدم عليه السلام علم الاسماء كلها
ولم يعلمها الملائكة لكن لعل هاهنا العلم بالحقائق والشرائع افضل من العلم بالاسماء فكان جبريل عليه السلام
افضل من آدم عليه السلام الحجة السابعة انا نتكلم في جبريل ومحمد عليهما السلام ونبين ان جبريل افضل من محمد صلى الله عليه وسلم والدليل
عليه قوله تعالى وانه لقول رسول كريم وصفه الله بست من صفات الكمال احدها كونه رسولا وثانيها
و٢ كونه كريما على الله و٣ كونه ذا قوة على الله ومعلوم ان قوته عند الله لا يكون الا قوته على الطاعة
وتخصيصه بالذكر في معرض المدح يدل على ان تلك القوة غير حاصلة لغيره ورابعها كونه مكينا عند الله و٥
كونه مطاعا في عالم السموات وهذا يقتضي ان يكون مطاعا لكل الملائكة لان الاطلاق يوهم عدم
التقييد في معرض المدح يفيد ذلك و٦ كونه امينا في كل الطاعات وفي تبليغ الوحي ثم قال تعالى
ثم انه سبحانه وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية ووصف محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله وما صاحبكم بمجنون
ولو كان محمد صلى الله عليه وسلم مساويا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة بعد
وصف جبريل بتلك الصفات العالية نقصانا من منصب محمد وتحقيرا لشانه فدل هذا على ان منصبه دون ذلك فهذه الآية تدل
على انه ليس لمحمد عند جبريل من المنزلة والقدر والرتبة الا ان يقال انه ليس بمجنون فان قيل لم لا
يجوز ان يكون قوله وانه لقول رسول كريم صفة لمحمد صلى الله عليه وسلم لا لجبريل قلنا لان قوله ولقد رآه بالافق
المبين يبطل ذلك الحجة الثامنة قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فالمراد من هذا التشبيه اما
تشبيه يوسف بالملك في صورته او في سيرته والاول باطل لانه شبهه بالملك الكريم والملك انما يكون
كريما بالسيرة لا بالصورة فثبت ان المراد تشبيهه بالملائكة في نفي دواعي الشهوة ونفي الحرص على طلب اللذات
الجسمانية واثبات ضد ذلك وهي صفة الملائكة وهي غض البصر ومنع النفس عن الميل الى المحرمات قلت

هذه



هذه الآية تدل على اطباق العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بالدرجات
العالية على درجات البشر فان قيل قول المراة فذلكن الذي لمتنني فيه يقتضي ان يكون تشبيه
يوسف بالملك انما وقع في الصورة لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقها انما يحصل بسبب فرط
يوسف في الجمال لا بسبب فرطه في الزهد قلنا ان شدة عشقها له يحتمل ان يكون بسبب فرط زهده
لان الانسان حريص على ما منع وكلما كان اعراضه عنه اشد واكثر كان شدة عشقها اشد واكثر
الحجة التاسعة قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون او ما
عداهم ولا شك ان المكلفين افضل من غيرهم واما المكلفون فهم اجناس اربعة الملائكة والجن و[illegible]
والشياطين ولا شك ان الانس افضل من الجن والشياطين فلو كان ايضا افضل من الملائكة لزم ان
يكون افضل من جميع المخلوقات فكان ينبغي ان يقول وفضلناهم على من خلقنا وعلى هذا التقدير
يصير لفظة كثير ضائعا ومعلوم ان ذلك غير جائز فعلمنا انه ليس افضل من الملك فان قيل هذا
تمسك بدليل الخطاب وهو ان تخصيص الكثير بالذكر يدل على ان حال الباقي بخلافه ثم وان سلمنا
ان جنس الملائكة افضل من جنس البشر لكن لا يلزم ان يكون كل فرد من افراد ذلك الجنس افضل من
كل فرد من افراد ذلك الجنس فلم لا يجوز ان يكون المراد وفضلناهم في الكرامة المذكورة في اول
هذه الآية وهي الكرامة في حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة وان اردنا هذا
فنحن نسلم ان البشر افضل من الملائكة في هذه الامور لكن لم قلتم انه ليس افضل منه في كثرة الثواب
قلنا اما السؤال الاول فجوابه من وجهين احدهما انه هب ان هذا تمسك بدليل الخطاب الا انه مجمع بين
ان من قال لليهودي اذا امانة لا تجد شيئا فانه يفهم من هذا الكلام بلفظه انه لما كان الحكم
لم يبق لذكر اليهودي فائدة وهذا يدل على ان تخصيص الشيء بالذكر يوجب نفي الحكم عما عداه و٢
ان هذا ليس تمسكا بدليل الخطاب بل هو تمسك بانه لو كان البشر افضل من الكل لكان لفظ الكثير
كثيرا ضائعا ومعلوم انه غير جائز واما السؤال الثاني فجوابه انا نتمسك بهذه الآية في بيان ان جنس الملك
افضل من جنس البشر لا في بيان احوال الافراد واذا ثبت هذا التفاوت في الجنس كان الظاهر فضل
الفرد على الفرد الا عند قيام المعارض واما السؤال الثالث فجوابه ان قوله ولقد كرمنا بني آدم بينا
تكريمهم بالهداية والتوفيق والطاعة وقوله وفضلناهم يجب ان يكون على هذا الوجه ايضا

هذه الاحوال الحجة ٥ قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك
وهذا يدل على ان حال الملك اشرف الحجة ٧ قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
وهذا يدل على ان منصب الملك اشرف وفي هذين الدليلين ابحاث دقيقة الحجة ٨ قوله تعالى حكاية
عن الله اذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملائه وهذا يدل على ان الملأ الاعلى اشرف
الحجة ٩ الانسان كما ان الاجسام لا يحصل الا بعد انضمام الارواح بها والملائكة ارواح محضة و
الجسد جسم كثيف اسنا بسريان الارواح ثم ان كمال هذه الارواح هو ان تتصل بعالم الملائكة كما
قال الله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي فجعل كمال حال
الارواح المنتقلة من هذا العالم ان يدخل في عباده والمراد بعباده ليس الا الملائكة فان قوله
يا ايتها النفس المطمئنة خطاب مع جميع الارواح البشرية والعباد الذين يتصل بهم جميع الارواح البشرية
ليس الا الملائكة وايضا قال في شرح عظم ثواب المطيعين والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام
عليكم فجعل تسليم الملائكة عليهم منزلة عالية ودرجة عظيمة لهم ولولا ان عالم الملائكة اشرف والا لم يكن
اتصال الارواح البشرية بها سببا لسعادة هذه الارواح البشرية الحجة ١٠ الملائكة مبرؤون عن الشهوة و
الغضب والخيال والوهم وهذه الصفات هي الحجب القوية عن التجلي بنور الله ولا كمال الا بحصول
ذلك التجلي ولا نقصان الا بحصول الحجاب فلما كان هذا التجلي حاصلا لهم ابدا وفي اكثر
الاوقات تكون الارواح البشرية محجوبة عن ذلك التجلي علمنا ان الملائكة اكمل من البشر ولا
يقال الخضوع مع العوائق ادل على الاخلاص من الخضوع بدون العوائق لانا نقول هذا خيالي لان المقصود
من جميع العبادات والطاعات حصول ذلك التجلي فاي موضع كان حصول ذلك التجلي فيه اكثر ودوام
الحاصل فيه اوفر كان الكمال والسعادة اتم ولهذا قال في صفة الملائكة يسبحون الليل والنهار لا
يفترون وقال صلى الله عليه وسلم انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة الحجة ١١
الروحانيات تفضل على الجسمانيات من وجوه احدها انها نورانية علوية والجسمانيات ظلمانية سفلية
وثانيها ان علومها اتم لان اتفاق الحكماء برهنوا على ان الروحانيات السماوية مطلعون على الاسرار
الغيبية ناظرون في اللوح المحفوظ عالمون بكل ما سيحدث في المستقبل وبكل ما وجد في الماضي
وثالثها ان علومهم فعلية كلية دائمة وعلوم البشر ناقصة انفعالية متنقلة ورابعها ان اعمالهم اتم لانهم دائما

مرابطون على الخدمة يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة
الابدان طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتحميد وانسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله مجردون عن
العلائق البدنية مبرؤون عن الحجب الشهوانية والغضبية فاين احدهما عن الاخر وخامسها ان الروحانيات
لهم قدرة على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام والقدرة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض
لها كلال او لغوب ثم انك ترى الشجرة الضعيفة من النبات في بدو نموها تشق الحجر وتشق
الصخور وما ذاك الا لقوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى السماوية
فالروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا
يستصعبون نقل الجبال فالرياح تهب بتحريكها والسحاب تعرض وتزول بتصريفها وكذا الزلازل
تطرأ على الارض بسببها والآثار العلوية تحدث بتحريكها والكتاب الكريم ناطق بذلك كما قال والمقسمات
امرا وقال فالمدبرات امرا ونعلم ان شيئا من هذه الاحوال لا يصدر عن الارواح البشرية فاين
احدهما عن الاخر الحجة ١٢ ان الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبعة وسائر
الثوابت والافلاك فهي كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح
الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اجرام الافلاك والكواكب اعلى من الاجساد في حصول
الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التثليث والتسديس و
التربيع والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الافلاك اذا تقاطعت بعضها على البعض وهو اكبر
وعند ذلك يحصل عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها عن بعض وذلك هو الاكبر وعند ذلك تنتقل العمارة
في هذا العالم من جانب الى جانب فاذا رأينا ان هياكل العالم العلوي يجب ان يكون مستولية
على ارواح العالم السفلي لا شبهة وقد دلت الدلائل الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات
ارواح عالم العلويات وكمالات هذا معلولات لكمالات ذلك العالم ونسبة ارواح هذا العالم وكمالات
هذه الارواح الى ارواح ذلك العالم وكمالاتها كنسبة الشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة
الصغيرة في البحر الاعظم فهذه الارواح البشرية كالذرات واما البحار والعيون والجبال والمعادن
فهي الارواح العلوية فكيف يمكن ان يقال بل احدهما هذا حكاية ادلة الفريقين في هذه المسئلة على
الاختصار المسئلة عاشرة في كرامات الاولياء الخارقة ينكرونها ووافقهم الاستاد ابو اسحق

اصحابنا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا وجوه الحجة آ ان مريم حبلت
الحبل لها من غير الذكر خارق للعادة وان حضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات
وانها ما كانت من الانبياء فوجب ان يقال ان هذه الوقائع من كرامات الاولياء فان قيل لم لا يجوز
ان تلك الخوارق كانت معجزات لنبي ذلك الزمان وهو زكريا عليه السلم قلنا هذا باطل لوجوه آ ان المعجز
لا بد وان يكون امرا ظاهرا للمكلفين حتى يمكن الاستدلال به على النبوة فظهور جبريل عم لمريم عم
وحبلها من غير الذكر ما كان يطلع عليه احد الا مريم فكيف يكون هذه الاشياء معجزة لزكريا عم و ب
ان عند ظهور المعجز لبعض الانبياء لا بد وان يكون عند القوم الحاضرين حتى يمكن الاستدلال
بذلك المعجز وفي الوقت الذي كان ينزل جبريل عم لمريم وهز اليك بجذع النخلة تساقط عليك
رطبا جنيا ما كان حاضرا هناك احد حتى يستدل بظهور هذه الخوارق على نبوة نفسه بل ما كان احد من الخلق
هناك حاضرا بدليل قوله فاما ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فبطل القول بان هذه
الاشياء معجزة لزكريا عليه السلم ج ان حصول المعجز لا بد وان يكون بالتماس الرسول وكان زكريا عم
غافلا عن كيفية حدوث هذه الاشياء بدليل قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله فدل هذا على ان ذلك ما كان معجزة لزكريا عم د ان الله تعالى
ذكر هذه الخوارق في معرض تعظيم حال مريم عليها السلم ولم يذكرها ما يشعر بجعلها معجزة لاحد من الانبياء
ولو كان المقصود منها اظهار تصديق زكريا لا اظهار كرامة مريم لكان ذكر زكريا منه في ذكر هذه الخوارق
اولى من ذكر مريم فلما لم يكن الامر كذلك علمنا ان المقصود منها اكرام مريم لا تصديق زكريا الحجة ب ان الله
ابقى اصحاب الكهف ثلثمائة سنة وازيد في النوم احياء من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فوجب
ان يكون هذا من باب الكرامات فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ذلك كان معجزة لبعض الانبياء او
ان كان امرا غامضا قلنا هذا باطل من وجوه آ ان تلك الاحوال لو كانت معجزة لاحد لما جاز اخفاؤها
لكنهم اجتهدوا في اخفائها حيث قالوا ولا يشعرن بكم احدا و ب هو ان بقاءهم مدة ثلثمائة سنة
فما لا يمكن ان يصير معلوما للخلق وما لا يمكن ان يصير معلوما للخلق لا يمكن جعله معجزة دالة على صدق مدعي
النبوة فثبت ان هذا لا يصلح ان يكون معجزة فلم يبق الا ان يكون كرامة الحجة ج ان قصة آصف وحمله
ومجيئها معظم واعلى من اعطاه الله في الغار او سقيه شربة من الماء فاذا لم يجعل الا دليل



بعد الثاني واحتج المنكرون بوجوه الحجة آ ان تجويز الكرامات يفضي الى القول بالسفسطة لانا
اذا جوزنا الكرامات فلعل الله تعالى قلب الجبل ياقوتا كرامة لبعض الاولياء وكذا في جميع البحر
كرامة لولي ونحكم بخلق هذا الانسان الشيخ في هذه الساعة كرامة لولي وفرع عليه وتعلم ان
تجويزه يفضي الى الجهالات ب ان المعجزة من شرط الدليل انه اينما حصل لا بد وان يحصل معه المدلول
وظهور الخوارق يدل على النبوة فلو حصل في غير النبي فحينئذ يخرج عن كونه دلالة على
صدق النبي وذلك باطل بالاجماع الحجة ج لو جاز ظهور هذه الخوارق في حق بعض الاولياء
لجاز ظهوره في حق الباقين وعلى هذا التقدير يخرج انخراق هذه العادات عن كونه دليلا على
النبوة وعن كونه دليلا على الكرامة الحجة د لو ظهرت هذه الخوارق على يد النبي وعلى غيره لم يبق
لظهورها وقع ولا مزية كما ان المنصب الذي يحصل لكل احد والزهد فانه لا يبقى له وقع ولما
اتفق العقلاء على ان ظهور هذه الخوارق منصب عظيم علمنا انه لا بد وان يكون مخصوصا بالانبياء عليهم السلم
الحجة ه لو ظهرت الكرامة على انسان ثم ادعى ذلك الانسان على احد كان لا فاما ان يطالب بالبينة
او لا يطالب لا يجوز ان يطالب بالبينة لانه ظهر بتلك الكرامة كمال حاله ودرجته عند الله ومتى كان
كذلك امتنع ان يكون في ادعاء المال كاذبا ولا يجوز ان لا يطالب بالبينة لقوله عم
البينة على المدعي واليمين على من انكر ولما بطل القسمان علمنا انه لا يجوز ظهور الكرامة و
الجواب عن الشبهة آ ان منكر الكرامات يلزمه هذا الاشكال لانه اذا اعترف بان للعالم صانعا مختارا
فلعل في ذلك الفاعل من فعل هذه الامور من قلب الجبال ذهبا وقلب البحار دما او يا خلق المعجز رعاية
مصلحة عنده لا يتوقف عليه او تجب على رعاية المصالح او لمصلحة لا اطلع فيها ... فاعلم
تمسكا على رعاية المصالح فاما من ينكر الفاعل المختار فيلزمه هذا الاشكال لانه لا يبعد عن حصول
في هذا العالم اشكال فلكية واتصالات كوكبية على وجه عجيب ولا يبعد ان يحدث في العالم بكل
غريب بموجب حدوث هذه الحوادث في هذا العالم فثبت ان هذا الاشكال لازم على كل الفرق
والجواب عن الشبهة ب ان الكرامات والمعجزات وان اشتركتا في كون كل واحد منهما امرا خارقا
للعادة لكن يتميز المعجز عن الكرامة من وجوه احدها ان الدعوى شرط في النبوة وليس بشرط
في الكرامة و ثانيها ان الحاصل في النبوة ادعاء النبوة وفي الكرامة اما ان لا يحصل الدعوى او ...

حصلت لكنها لا تكون دعوى النبوة بل دعوى الولاية وثالثها ان المعجزة لا تكون لها معارضة والكرامة
قد تكون لها معارضة وعن الجواب عن الشبهة الثانية ان هذا القدر الذي تزعمونه على الا زيادة لكم في المعجز
وذلك لانه تعالى اذا احب عبدا اكثر من الانبياء واظهر على يدي كل واحد منهم فعلا خارقا للعادة
فحينئذ يصير انخراق العادة من وفق العادات وذلك يقدح في كون المعجز معجزة فان قلتم
تكثر المعجزات انما يجوز بشرط ان لا يصير انخراق العادة عادة كان هذا جوابنا في الكرامات وعن
الجواب عن الشبهة الثالثة ان دليل النبوة ليس هو الفعل الخارق للعادة فقط بل هذا الفعل مقرونا
بدعوى النبوة مع عدم المعارضة وهذا المجموع لا يحصل لغير الانبياء فلا يلزم سقوط وقعها
والجواب عن الشبهة الرابعة ان ظهور الكرامات عليه لا يوجب كونه صادقا في جميع الامور فلا جرم يجوز
مطالبته بالبينة **المسألة الثالثة والثلثون** في احكام الثواب والعقاب وفيه فصول **الاول** في حكم الثواب اعلم
ان المكلف اما ان يكون مطيعا او عاصيا فان كان مطيعا فالذي ذهبت اليه ... زعم البصريون من المعتزلة
ان اداء الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى ومذهبنا انه ليس لاحد حق على الله تعالى لنا وجوه
الحجة الاولى ان الانعام يوجب على المنعم عليه الاشتغال بالشكر ونعم الله تعالى على العبد في الماضي وفي
الحاضر كثيرة خارجة عن الحد والاحصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا كان كذلك
فتلك النعم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة وبالشكر واداء الواجب لا يكون سببا
لاستحقاق شيء اخر فثبت انه لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى
الحجة الثانية لو كان العمل علة لوجوب الثواب لكان اما ان يمتنع من الله تعالى ان لا يعطي او يصح فان
امتنع ان لا يعطي يكون الفاعل علة موجبة لذلك الثواب لا فاعلا مختارا وان صح فبتقدير ان
لا يعطي اما ان يصير مستحقا للذم او لم يصر فيبطل معنى الوجوب وان صار مستحقا للذم لزم ان يكون ناقصا لذاته
مستكملا بذلك الفعل الذي هو اللايق كان قبل انه تعالى اذا علم وجود شيء فان لم يصح منه تركه كان
موجبا بالذات وان صح لزم ان يكون قادرا على تجهيل نفسه وهو محال قلنا قد ذكرنا ان علمه بالوقوع
تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة فلا يمنع الايقاع والتابع لا يكون منافيا للمتبوع محلا فعل العبد فانه
عند الخصم واقع بقدرة العبد وارادته فلو كان ذلك الفعل سببا لان يجب على الله فعل الاثابة لزم
ان يكون العبد قد اوجب على الله تعالى بذلك الفعل الايجاب والثواب الجاء لا يتمكن من تركه وذلك





ثم الحجة الثالثة انا قد ذكرنا في مسألة خلق الاعمال ان صدور الفعل من العبد موقوف على الداعي
وبينا ان مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل واذا كان كذلك كان حصول الطاعة موجبا
لفعل الله تعالى وصلة لا له واذا كان كذلك كان حصول الطاعة من الله تعالى فعل الفاعل لا يوجب عليه
ثوابا فثبت ان طاعة العبد لا توجب شيئا على الله تعالى شبهة الخصم قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
والجواب ان العمل عندنا علامة حصول الثواب لا انه علة موجبة له وهذا القدر يكفي في اطلاق
اسم الجزاء على الثواب **الفصل الثاني** اما المكلف العاصي فاما ان يكون كافرا او غير كافر اما الكافر
فهو على قول اكثر الامة يبقى مخلدا في النار واما العاصي الذي ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة
فللامة فيه ثلثة اقوال احدها قول من قطع بانه لا عقاب له وهذا قول مقاتل بن سليمان وقول المرجئة
الخالصة وثانيها قول من قطع بانه يعاقب وهو قول المعتزلة والخوارج وثالثها قول من لم يقطع لا
بالعفو ولا بالعقاب وهو قول اكثر الامة وهو المختار اما المرجئة فقد تمسكوا على صحة قولهم
بايات احدها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى
وهذه الاية صريحة في ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب وتولى فمن لم يكن كذلك فانه تعالى لا يعذبه
عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق وثانيها قوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء فبين الله تعالى ان كل فوج يلقى في
النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير وكذبناه وهذا صريح في ان كل من دخل النار يكون
مكذبا لرسل الله تعالى فيلزم ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار وثالثها قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى
لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فقوله فانذرتكم نارا تلظى نار مخصوصة وهي جهنم بالاتفاق
الذي كذب وتولى فعلم ان سائر النيران لا يدخلها فساق اهل القبلة لانا نقول اجمع ...
لابد وان يكون متلظية والاية دلت على ان النار المتلظية مقيدة بالكفار فثبت حصول المطلوب
ورابعها قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين دلت هذه الاية على اختصاص الخزي
بالكافرين ثم ان كل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيته فثبت انه لا يحصل الخزي الا للكفار فوجب ان لا يحصل دخول النار لا لاهل الكبيرة وخامسها قوله يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم بغفران الذنوب

لم يشترط التوبة وذلك يدل على انه يغفر الذنوب قبل التوبة وبعدها فان قيل فلم لا يجوز
حمل على مغفرة الكفر لانه من الذنوب قلنا هب ان هذا العام دخله التخصيص فيبقى فيما عداه حجة وايضا
لفظ العباد في القرآن مخصوص بالمؤمن قال تعالى عينا يشرب بها عباد الله الحجة الثامنة قوله تعالى وان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رايت الامير على اكله اي رايته حال الاكل فكذا هاهنا
دلت الاية على انه تعالى يغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم وحال اشتغالهم بالظلم يمتنع حصول التوبة فعلمنا
انه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذا الدليل حصول الغفران للمشرك الا ان الشرك ظلم بدليل
قوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك العمل به لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به فيبقى
حجة فيما عداه وان الفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية الحجة التاسعة قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور
لفظ الكفور يعني لفظ العموم جاز ان يختص هذا الحكم بالكافر الاصلي لانا لا نقول هذا الا عن عموم قوله تعالى من
يعمل سوءا يجز به لانا نقول لما وقع التعارض بين العفو وبين الوعيد كان الرجحان لجانب العفو
ما بيناه في وجوه الترجيح الحجة العاشرة انه تعالى جعل المكلفين صنفين فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه
فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فجعل الذين اسودت
وجوههم من الذين كفروا بعد ايمانهم وجعل من ابيضت وجوههم من اهل الثواب اهل الجنة فان قيل
يشكل هذا بالكافر الاصلي قلنا لانا نقول تخصيص العموم في هذه الصورة فيبقى حجة فيما سواه الحجة الحادية عشر قوله تعالى
وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة
ووجه الاستدلال بهذه الاية كما تقدم في الاية السابقة الحجة الثانية عشر انه تعالى قسم المكلفين الى ثلاثة اقسام
السابقين واصحاب الميمنة واصحاب المشأمة ثم ذكر ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة وان
اصحاب المشأمة في النار ثم بين ان اصحاب المشأمة هم الذين يقولون ائذا متنا وكنا ترابا و
عظاما ءانا لمبعوثون وهذا يدل على ان اصحاب النار ليسوا الا اصحاب المشأمة وبين ان اصحاب المشأمة
هم الذين ينكرون البعث فوجب ان يكون اصحاب النار ليسوا الا الذين ينكرون البعث ترك العمل
به في حق سائر الكفار فيبقى حجة في الفساق الحجة الثالثة عشر صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من ادخل النار فانه
يخزى فصاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لانه مؤمن والمؤمن لا يخزى
انما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت

اصحابها

احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم مؤمنا حال ما وصفهم بالبغي انما
قلنا ان المؤمن لا يخزى لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ولقوله تعالى يوم
لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ولقوله تعالى حكاية عن المؤمنين ولا تخزنا يوم القيامة
ثم قال فاستجاب لهم ربهم فثبت ان اصحاب الكبيرة مؤمن وثبت ان المؤمن لا يخزى فثبت ان
صاحب الكبيرة لا يخزى وانما قلنا ان كل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى انك من تدخل النار
فقد اخزيته واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار الحجة ١٤
الايمان اقوى من الكفر فلما لم ينفع مع الكفر شيء من الطاعات وجب ان لا يضر مع الايمان شيء من
المعاصي الحجة ١٥ الكافر اذا اسلم ازال العقاب بانه عقاب كفره فدل هذا على ان ثواب
الايمان ازيد من عقاب الكفر وعقاب الكفر لا شك انه ازيد من عقاب الفسق فيلزم ان يكون ثواب
الايمان ازيد من عقاب الفسق بكثير وعند الخروج المقابلة ينفصل الايمان لا محالة فوجب القطع بان
المؤمن من اهل الجنة لا يقال انه اذا كفر بعد الايمان فعذاب كفره يزيل ثواب ايمانه لانا نقول
هب انه كذلك لكن بهذا الطريق لا يظهر ان عقاب الفسق ازيد من ثواب الايمان وبالطريق الذي
ذكرنا يظهر ان ثواب الايمان ازيد من عقاب الفسق فكان الترجيح لدليلنا **الفصل ٣** في حكاية
ادلة المعتزلة على القطع بالوعيد اعلم انهم تمسكوا في المسئلة بالقرآن والاخبار اما القرآن
فجميع ما يتمسكون به من الآيات محصور في ثلاثة انواع احدها انهم تمسكوا بالمنظوم في معرض الشرط
وزعموا انه يفيد العموم وثانيها تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف فيها وثالثها تمسكوا بصيغة
الذين اما النوع الاول فمن ايات الحجة الاولى قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها وعلم ان من ترك الصلاة والحج والزكاة والصوم وقتل وزنى ولاط فقد
تعدى الحدود فان قيل الحدود لفظ جمع دخل فيه حرف التعريف فيفيد العموم فتعدي الحدود
لا يحصل الا عند تعدي جميع الحدود وهو اما ان لا يكون ممكنا او كان ممكنا لكن لا يثبت الا في
حق الكافر واما ان يمكن فلان من تعدى في المجوسية لا يمكنه مع ذلك ان يتعدى في اليهودية وكل
تعدي بالفعل لا يمكنه في تلك الحالة ان يتعدى بالترك واذا كان كذلك كان ذلك ممكنا الا
انه لا يتحقق الا في حق الكافر فكانت الاية مختصة بالكافر قلنا انه تعالى شرع حدودا للمواريث

في تفسير هذه الآية ثم قال تلك حدود الله فانصرف هذا الى الحدود المذكورة فيما تقدم من
حدود الميراث ثم قال ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ثم لو ويتعد حدوده لا بد وان يكون
منصرفا الى الحدود المذكورة فيما قبله لكن ثبت ان هذا الوعيد مخصوص بمن تعدى الحدود المذكورة
في الميراث الحجة ٣ قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واذا ثبت ذلك ثم
ذلك وجب ان يحصل اليه لقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به لا يقال الآية نزلت في بعض الكفار لانا
نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الحجة ٣ قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين
كفروا الى قوله ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال الآية الحجة ٤ قوله تعالى ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره الحجة ٥ قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله
ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا الحجة ٦ قوله تعالى انه من يأت ربه مجرما فان له جهنم
لا يموت فيها ولا يحيى ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى الحجة ٧ قوله
تعالى وقد خاب من حمل ظلما ولا شك ان هذا الوعيد يتناول الظالم سواء كان كافرا او مؤمنا
الحجة ٨ انه قال بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه
مهانا الحجة ٩ قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة فكبت
الاسلها فلما دل النص الاول هذه الآية على ان الوعد حاصل على جميع الطاعات دل النص ايضا منها
على ان الوعيد حاصل على جميع المعاصي الحجة ١٠ قوله تعالى فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي
المأوى الحجة ١١ انه تعالى حكى عن اليهود انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم
انه تعالى كذبهم في هذه المقالة بقوله قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله
ما لا تعلمون ثم ذكر المذهب الصحيح فقال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون واعلم ان التمسك بهذه الآيات يفتقر الى بيان ان كلمة من في معرض الشرط للعموم ويدل عليه
دليلان ١ انه اذا قال من دخل داري اكرمته صح منه استثناء كل احد من العقلاء والاستثناء يخرج
من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لا بد وان يكون بحيث يصح
دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يعتبر مع صحة الدخول او يعتبر معه الوجوب والاول باطل لوجوه احدها انه يلزم
ان لا يبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله ما جاءني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء

من



من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء الا زيدا لان الصحة حاصلة في الموضعين والوجوب مفقود
في الموضعين لكن الفرق بينهما معلوم و٢ ان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لدخل قطعا فوجب ان
يكون حكم الاستثناء في جميع المواضع كذلك دفعا للاشتراك و٣ انه تعارض النقل في هذه المسئلة
فقال بعض اهل اللغة الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل وقال اخرون انه يخرج من الكلام
ما لولاه لصح ولما حصل التعارض وجب التوفيق فنقول الصحة من لوازم الوجوب ولا ينعكس
فلو جعلناه حقيقة في الوجوب امكن جعله مجازا عن الصحة لحصول الملازمة اما لو جعلناه حقيقة
في الصحة لا يمكن جعله مجازا عن الوجوب لعدم الملازمة فكان جعله حقيقة في الوجوب اولى فثبت
ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وعند هذا يتم الدليل الدليل ٢ على ان صيغة من
وما في معرض الشرط تفيد العموم انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك
به انه تمسك بعموم اللفظ والرسول صلى الله عليه وسلم ما انكر عليه في ذلك فدل هذا على ان هذه الصيغة للعموم
القسم ٢ من اقسام صيغ العموم من الآيات التي تمسك المعتزلة بها في الوعيد صيغة الجمع المحلاة
بحرف التعريف الحجة ١ قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يصلونها الآية الحجة ٢
قوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا الحجة ٣ قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا الحجة ٤
قوله ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم الآية بين انه تعالى يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق
لو حصل عقابهم في ذلك اليوم فاعلم ان التمسك بهذه الآيات يفتقر الى بيان ان الجمع المحلى بحرف
التعريف يفيد العموم ويدل عليه وجوه الحجة ١ ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر بقوله
الائمة من قريش والانصار سلموا صحة تلك الحجة ولولا ان جمع المحلى بحرف التعريف يفيد العموم
والا لما صحت تلك الحجة لانه قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم آخرين اما
قولنا كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم الحجة ٢ ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي
الاستغراق فوجب ان يكون هذا الجمع مقتضيا للاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون واما انه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب
كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتأكيد اجماعا والتأكيد هو تقوية

الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم تكن افادة الاستغراق حاصلة في الاصل وانما حصلت
هذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الثابت في الاصل بل في اعطاء
حكم جديد ولكانت منشئة لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق قد
كان ثابتا في الاصل الحجة ٣ انه يصح استثناء واحد منه وذلك يدل على كونها للعموم
من صيغ العموم ما تمسك به المعتزلة في هذا المقام وهو صيغة الجمع مقرونة بحرف الذي كقوله تعالى
ويل للمطففين الذين ان الذين ياكلون اموال اليتامى الذين تتوفاهم الملائكة والذين يكسبون
السيئات فهذه مجموع الايات التي يتمسكون بها في هذه المسئلة واما الاخبار فكثيرة احدها قوله عم
من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين وثانيها قوله عم من غصب شبرا من ارض
طوقه يوم القيمة من سبع ارضين وثالثها قوله عم والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يامن
جاره بوائقه ورابعها قوله عم من شرب الخمر في الدنيا لم يشربها في الاخرة ولا شك ان صيغ
العموم في هذه الاحاديث شاملة للكفار ولاهل الكبائر من اهل القبلة هذا مجموع كلام المعتزلة
في هذه المسئلة واعلم ان اصحابنا اجابوا عن هذه الكلمات من وجوه اولها لا نسلم ان صيغة من في
معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة بالالف واللام كانت للعموم ويدل عليه
امور احدها صحة ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري فاكرمه وبعض من دخل
داري فاكرمه ويقال ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة من عند الشرط تفيد الاستغراق
لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذا القول في لفظ الجمع
وثانيها ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله تعالى تارة والمراد منها الاستغراق واخرى والمراد منها
البعض وان اكثر عمومات القرآن مخصوص والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعلها حقيقة
في القدر المشترك بين الصورتين بان يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا
يفيد وثالثها ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق لما حسن الاستفهام لكنه يستحسن فان من قال جاء
كل الناس حسن ان يقال هل جاءك الملك وهل جاءك الوزير فدل ذلك على ان هذه الالفاظ غير
موضوعة للعموم على التعيين [illegible] المتكلم بدليل الاستثناء فجوابه ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح
دخوله تحت المستثنى منه ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه ثبت في اصول الفقه ان ظاهر الامر لا يفيد التكرار

٢



مع انه يصح ان يقال رايت الرجال الا زيدا وفي ذلك القاضي المعلوم ان الاستثناء لا يفيد الا
مع الصحة ورابعها ان صيغ جموع القلة يصح دخول الاستثناء فيها وصيغ جموع القلة لا تفيد الاستغراق
والا لما كانت جموع قلة وخامسها ان سيبويه نص على ان جمع السلامة من جموع القلة مع انه يصح
دخول الاستثناء فيها وسادسها انه يصح ان يقال صحبت العلماء الا فلانا ومعلوم ان الاستثناء
في هذه الصورة ليس لاخراج ما لولاه لدخل **المقام ٢** في الاعتراض سلمنا ان هذه الصيغ موضوعة للعموم
لكنها تفيد العموم قطعا او ظنا غير مسلم فلم لا يجوز ان هذه الصيغ تفيد العموم ظنا واذا كان
كذلك لم يجز التمسك بها في هذه المسئلة انا قلنا انها تفيد الاستغراق ظنا لا قطعا لوجوه الاول ان هذه
الصيغ لو افادت الاستغراق قطعا لامتنع ادخال لفظ التاكيد عليها لانه تحصيل الحاصل ولما
اجمعوا على انه يصح ادخال الالفاظ المؤكدة عليها علمنا ان افادتها للاستغراق ظنية لا قطعية
وثانيها ان العلم بان هذه الالفاظ موضوعة للاستغراق اما ان يحصل بخبر التواتر او بخبر الاحاد و
الاول باطل والا لما وقع الخلاف فيه فبقي الثاني لكن خبر الواحد لا يفيد الا الظن وثالثها انا نرى ان اكثر الناس
كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجمع على سبيل المبالغة قال تعالى واوتيت من كل شيء
انما ما اوتيت من الحرث والكرم والجنة والنار فعلمنا ان عادة اللغة جارية باطلاق لفظ الكل
والجمع على الاكثر على وجه المبالغة واذا كان هذا امرا معتادا علمنا ان دلالة هذه الالفاظ
على الاستغراق دلالة ظنية محتملة لا قطعية واذا ثبت هذا فنقول انه لا يجوز التمسك بهذه الالفاظ
في هذه المسئلة لان هذه المسئلة قطعية فالتمسك فيها بالدليل الظني لا يفيد قطعا **المقام ٣** في الاعتراض
سلمنا ان هذه الالفاظ تفيد معنى الاستغراق افادة قطعية لكن الفقهاء اجمعوا على ان التمسك بالعمومات
مشروط بان لا يوجد شيء من المخصصات فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العمومات فلم قلتم انه لم
يوجد هاهنا شيء من المخصصات غاية ما في هذا الباب ان يقال انا بحثنا وطلبنا فما وجدنا شيئا
من المخصصات لكن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود في غاية الضعف لا سيما على القول بانه لا
يلزم ان لا يكون التمسك بشيء من العمومات مفيدا للقطع لانا نشك في الامر كذلك ولم نعترف بالعمومات
ما يدل على عدم المخصص لا يفيد اليقين **المقام ٤** هب انه لا بد من المخصص بيان الوجوه تفصيلا
انه لا يجوز التمسك بهذه العمومات لكنا نسلم وجود المانع من التمسك بها وهو من وجوه الاول ان الايات

ثم نحكم بها في عدم العفو لا بد وان تكون عامة في الاحوال وفي الاشخاص اذ لو لم تكن عامة في الاحوال
والاشخاص لم يتم استدلالكم به والآيات التي تمسكنا بها في العفو لا بد وان تكون خاصة في الاشخاص
وفي الاحوال فانها لا تدل على العفو لكل الاشخاص واذا ثبت هذا ام القطع بان دلائلكم عامة ودلائلنا
خاصة والخاص مقدم على العام توجب القطع بان الآيات الدالة على العفو مقدمة على هذه العمومات
الوجه الثاني وهو ان اكثر هذه العمومات نازلة في حق الكفار على ما اشتمل على شرحها كتب التفسير ونحن
وان كنا نعتقد بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا انا نعتقد ان دلالته في غير محل السبب
ليست كدلالته في محل السبب قطعية قاطعة بل هي دلالة ظنية ضعيفة واذا كان كذلك لم تكن دلالتها على الاستغراق
قوية صالحة لان يتمسك بها في هذه المسئلة القطعية المقام (٥) ان عمومات الوعيد معارضة بعمومات
الوعد وهي كثيرة في القرآن كقوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وبالجملة فالقرآن مملوء منها
اذا عرفت هذا فنقول عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد وبيان هذا الترجيح من وجوه الاول ان
عمومات الوعد اكثر والاكثر راجح لانا بينا في كتاب المحصول في الاصول ان الترجيح بكثرة الادلة
معتبر في الشرع الثاني قوله ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة
لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بان علة ذلك الحكم هو ذلك
الوصف واذا كان كذلك وجب في كل حسنة ان تكون مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في الحسنات
الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم وهي الكفر فيبقى معمولا به في الباقي الثالث انه تعالى قال من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة
انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء اما في جانب السيئة
فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا تنبيه ظاهر على ان جانب الحسنة راجح عند الله تعالى
على جانب السيئة الرابع انه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم
جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا فقوله وعد الله حقا انما ذكره للتأكيد
ولم يقل في شيء من القرآن ووعيد الله حق واما قوله تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد فهو
باجماع المفسرين في حق الكفار والخامس قوله تعالى ما يبدل القول لدي يتناول الوعد والوعيد الآية قوله
تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما الآية والاستغفار طلب

المغفرة



المغفرة وطلب المغفرة لا يليق الا بعد التوبة وصرح سبحانه وتعالى في هذه الآية بانه سواء تاب او لم يتب
فاذا استغفر الله غفر الله له ولم يقل في جانب المعصية ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا بل قال
فانما يكسبه على نفسه فدلت هذه الآيات على ان جانب الحسنة راجحة عند الله تعالى ونظيره قوله تعالى ان
احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها ولم يقل وان اسأتم اسأتم لها فكأنه تعالى بالغ في اظهار احسانه
الحسنة حيث كررها مرتين وستر عليه اساءته حيث لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان
جانب الحسنات راجح الخامس انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا بد وان يحمل
على العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتأكيد
ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سور كثيرة فدل
على ان عناية الله تعالى في الوعد اتم من عنايته في جانب الوعيد (٧) ان عمومات الوعد والوعيد لما
تعارضت فلا بد من تأويل احد الجانبين وصرف التأويل الى جانب الوعيد اولى من صرفه الى جانب
الوعد وذلك لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف واما اهمال الوعد فانه مستقبح فكان صرف
التأويل الى جانب الوعيد اولى من صرفه الى جانب الوعد (٨) ان القرآن مملوء من كونه غفارا وغفورا
وغفارا وان له الغفران والمغفرة وانه رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والآيات
الدالة على هذه الصفات قد بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة وليس في القرآن ما يدل على انه بعيد عن
الصفح والتجاوز والكرم وكل ذلك مما يقوي جانب الوعد على جانب الوعيد الا ترى ان قوله تعالى
غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول غافر الذنب ان كان المراد منه انه يغفر بعد التوبة
لها فهذا يعني قوله قابل التوب فيحصل التكرار ثم انه تعالى لما ذكر عقيب هذين الوصفين ما يدل على
الوعيد وهو قوله شديد العقاب ذكر عقيبه مرة اخرى ما يدل على العفو والفضل فقال ذي الطول وكل ذلك
يدل قطعا على ترجيح جانب الوعد والاحسان (٩) ان هذا العاصي اتى بما هو احسن الطاعات وهو الايمان
ولم يات بما هو اقبح القبائح وهو الكفر فالذي في جانب الخيرات ما هو الغاية والذي في جانب الشر
لا بما هو الغاية بل بما هو دون الوسط والرجل اذا كان له عبد ثم ان عبده اتى باعظم انواع الخدمة
والطاعات ثم اتى بمعصية متوسطة ليست في غاية القبح بل دون الوسط فلو ان
المولى رجح تلك المعصية الخفيفة على تلك الطاعة العظيمة لعد ذلك المولى والسيد لئيما موذيا

نبيا من الكرم ونعلم ان هذا خبر لانه تعالى اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فثبت ان الترجيح
حاصل لجانب الوعد ٦ قال يحيى بن معاذ الهي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد
خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل
ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من
رجاء العفو وهذا كلام حسن ٧ انا سنبين ان آية الفسقان قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده لا يمكن
حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الاية اما
لو خصصنا عمومات الوعيد بالكفار لا يلزم التعطيل بل يلزم التخصيص ومعلوم ان التخصيص اهون من
التعطيل ٨ ان مقصود الرحيم الحكيم من الايجاد والخلق انما هو الرحمة لا العذاب والقهر اولى لانا
نجد القول والاخبار الواردة في هذا المعنى كثيرة منها قوله ثم حكاية عن الله تعالى سبقت رحمتي غضبي
وقوله تعالى خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم واذا كان كذلك فالحق الاصلي هو الرحمة والاحسان
والعذاب غير مقصود البتة فترجيح الوعد على الوعيد يقتضي ترجيح الاصل على التبع وترجيح الوعيد على
الوعد يقتضي ترجيح التبع على الاصل فكان الاول اولى ٩ ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت
فلنرجح عمومات الوعد بالايات الدالة على العفو والغفران وهذا الترجيح يجب المصير اليه ولكن
لان ايات العفو لا بد وان تكون خاصة وايات الوعيد لا بد وان تكون عامة والا لم يبق لها معنى ثم هو
والعام والخاص اذا تعارضا يرجح الخاص على العام فثبت بمجموع هذه الوجوه ان عمومات الوعد راجحة
على عمومات الوعيد فسقط كلام المعتزلة بالكلية قالت المعتزلة فترجيح جانب الوعيد اولى ويدل عليه وجوه
١ ان الامة مجمعة على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل وذهب بعضهم الى انه يستحق العذاب اذ لو لم
يكن مستحقا للعذاب لما جاز لعنه ولا اقامة الحد عليه على سبيل التنكيل واذا ثبت انه في هذه الحالة مستحق
للعقاب لسخط الله يكون مستحقا للثواب لان العقاب مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة فكان الجمع بين
استحقاقهما محالا ثبت ان استحقاق العقاب حاصل في الحال فوجب ان يكون استحقاق الثواب غير حاصل
في الحال فثبت بهذا الطريق ان عمومات الوعيد راجحة على عمومات الوعد وهذا الدليل الذي ذكرناه
جميع مقدماته ظاهرة لان قولنا ان الفاسق يلعن ويقام الحد عليه على سبيل التنكيل وعلى سبيل العذاب
وعلى سبيل الخزي فيدل الدليل على انه يلعن قوله تعالى في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا



قوله الا لعنة الله على الظالمين والدليل على انه يقام الحد عليه على سبيل التنكيل قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والدليل على انه يحد على سبيل العذاب قوله تعالى
في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين والدليل على انه من اهل الخزي قوله تعالى في قطاع
الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله ولهم في الاخرة عذاب عظيم فثبت بهذه الوجوه
ان استحقاق العذاب حاصل فكان استحقاق الثواب زائلا وهذا يقتضي ترجيح جانب الوعيد على
جانب الوعد وهذا غاية تحقيق المعتزلة في هذا المقام الوجه ٢ في ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعد
ان ايات الوعيد خاصة وايات الوعد عامة والخاص مقدم على العام الوجه ٣ ان الناس جبلوا
على الفساد والشر فكانت الحاجة الى الزجر اشد فكان جانب الوعيد ارجح اجاب اصحابنا عن الترجيح
الاول من وجوه ١ انه كما دلت ايات الله على انهم يعذبون ويزجرون ويحدون في الدنيا على سبيل التعذيب
كذلك ايضا دلت ايات دالة على انهم يعظمون ويمدحون في الدنيا ٢ انهم قالوا قال الله تعالى واذا جاءك
الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فهم يرجحون الايات الدالة على حصول
العذاب والخزي في الاخرة بالايات الدالة على حصول المدح والتعظيم في الدنيا فلم كان قولهم ارجح من
قولنا بل الترجيح بمثل الوجوه المذكورة اقوى لما يأتي فان قالوا لم لا يجوز ان يلعن في الكذب
ثم يقام عليه الحد قلنا هذا ضعيف لان الحد قد يقام لا على سبيل التنكيل الا ترى ان التائب يقام عليه
الحد مع انه ليس هناك لعن ونكال فعلمنا انه لا يمكن الاستدلال باقامة الحد على حصول الاستحقاق والعذاب
والوجه ٣ ان ايات الوعد كما انها معارضة بايات الوعيد فكذلك هي معارضة بكل آية دالة على
ثبوت حصول الوعيد في الاخرة وقد ذكرنا ان الاية الدالة على حصول اللعن والخزي والنكال و
العذاب في الدنيا مستلزمة لحصول الوعيد في الاخرة فحصل التعارض بين هذه الايات وبين ايات
الوعيد واذا حصل التعارض في هذا المقام لم يجعل هذه الايات مرجحة لايات الوعيد على ايات
الوعد فبطل ما ذكروه من الترجيح سلمنا عدم التعارض ثم ان قوله تعالى في السارق والسارقة انه
شرع القطع في حقهما جزاء بما كسبا نكالا من الله واجمعنا على ان حصول هذا الخزي مشروط بعدم التوبة
فكذلك ايضا لم لا يجوز ان يكون حصول هذا الخزي مشروطا بعدم العفو ٤ ان هذه الايات حجة عليكم
من وجه آخر وذلك لان الجزاء اسم لما يكفي فاذا حكم الله تعالى بان الحد الذي يقام عليه في الدنيا

جزاء وثبات الجزاء كما كان كافيا كان ظاهر هذه الآية مانعا من ايصال العقاب الى المذنبين في الآخرة
فثبت ان الترجيح الذي ذكرتم يبطل مذهبكم بالكلية اما الترجيح ٢ وهو ان آيات الوعيد عامة فنقول هذا مم
ذلك لان آيات الوعيد يدخل فيها الكافر والمؤمن قبل التوبة وبعدها وآيات العفو مختصة
بالمؤمن فثبت ان الآيات التي تمسكنا بها خاصة والآيات التي تمسكتم بها عامة واما الترجيح ٣ ضعيف
لان الرحمة مقصودة بالذات والتعذيب مقصود بالعرض وترجيح ما هو مقصود بالذات على ما هو مقصود
بالتبع والعرض اولى من العكس هذا تمام الكلام في الجواب عن شبهات المعتزلة الفصل الثاني في بيان الدلائل
على العفو الحجة ١ الآيات الدالة على كون الله سبحانه عفوا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات وقوله وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وقوله ومن آياته الجوار
في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير واتفق اهل اللغة على انه تعالى يعفو عن عباده
واجمعوا على ان من اسمائه العفو اذا ثبت هذا فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب
عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه والقسم ٢ باطل لوجوه احدها ان من عقابه قبيح ومن
ترك مثل هذا القبيح لا يقال انه عفا فان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفا عنه اما اذا كان
له ان يعذبه ثم ترك تعذيبه يقال انه عفا عنه وثانيها قال تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى وثالثها انه تعالى
قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب
عن التائب لكان هذا تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه
فان قيل لم لا يجوز ان يكون العفو عبارة عن عدم ايصال العقاب الى المذنبين في الدنيا وتأخيره الى الآخرة
قلنا لان الاجزية موخرة الى الآخرة قال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت واذا عرفنا ان الاجزية
موخرة الى الآخرة لم يمكن تأخيرها الى الآخرة عفوا وايضا لو كان هذا القدر يسمى بالعفو لوجب
ان يقال عفو الله عن الكفار اكثر من عفوه عن المسلمين لان حصول المرادات لهم ودفع المكاره عنهم اعني
الكفار في الدنيا اكثر قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم
سقفا من فضة وقال عليه السلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل الحجة ٢ الآيات الدالة
على كونه تعالى غافرا او غفورا او غفارا قال تعالى غافر الذنب وربك الغفور واستغفروا ربكم انه كان
غفارا اغفر لنا ربنا والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فتعين ان تكون عبارة

[illegible]



عن اسقاط العقاب عمن يستحق العقاب وانما قلنا ان القسم الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة المغفرة
في صفة الاحسان على العباد ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون
احسانا بل ترك القبيح بان يكون احسانا من الفاعل الى نفسه اولى بان يكون احسانا الى غيره فانه
على مذهب الخصم لو فعله لاستحق الذم فهو بتركه ذلك القبيح احسن الى نفسه حيث خلصها عن استحقاق
الذم فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب من الدنيا الى الآخرة والدليل
على ان لفظ العفو مستعمل في هذا المعنى قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك و
ليس المراد اسقاط العقاب بل تأخيره الى الآخرة وكذلك قوله تعالى ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم
ويعفو عن كثير اي انه تعالى قد يجعل المصائب على جهة الابتلاء او على جهة العقوبة المعجلة بسبب
ذنوبكم ثم انه تعالى لا يجعل العقوبة والابتلاء على كثير منها وكذا قوله ومن آياته الجوار في البحر
الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي انه تعالى لو شاء اهلاكهم لاهلكهم الا انه لا يهلكهم على
كثير من الذنوب والجواب العفو اصله من عفى اثره اي ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون معنى
العفو هو الازالة وهذا قال تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وليس المراد منه التأخير بل الازالة وكذا
قوله وان تعفوا اقرب للتقوى وليس المراد منه التأخير بل المراد منه هو الاسقاط المطلق وايضا
المفهوم من العرف اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفى عنه ولو اسقطه يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا
يمكن تفسيره بالتأخير الحجة ٣ الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيما ولا شك ان الرحمة انما
تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين هم اهل الثواب او بالنسبة الى العصاة الذين هم اهل العقاب
والاول باطل لان رحمته اما ان يكون عبارة عن انه اعطاهم الثواب الذي هو حقهم او عبارة
عن انه تفضل عليهم بما هو زائد عن حقهم والاول باطل لان اداء الواجب لا يسمى رحمة لان من كان له
على انسان مائة دينار فاخذها منه فلا يقال في مثل هذا الاعطاء انه رحمة والثاني باطل لانه يسمى
صار اخذا من الثواب الذي هو حقه كالمستحق فكذلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى
التسمية رحمة الا ترى ان السلطان اذا اعطى الوزير حقه ثم ضم اليها حقه آخر لا يقال هذه
الزيادة انها رحمة بل يقال زاد في الانعام واما القسم ٢ وهو ان رحمته تظهر بالنسبة الى اهل
العقاب فنقول هذه الرحمة اما ان تكون عبارة عن ترك العقاب الذي هو غير مستحق او عن ترك

العذاب الذي هو يستحق فلا اولوية ولا يكون الكافر الظالم رحيما لاجل انه ترك الظلم اولا
انه ترك الزيادة على ذلك الظلم الذي فعله ومما يبطل هذا بقي انه رحمن رحيم لانه ترك العذاب
المستحق دون ذلك لا يتعين في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة على قول الخصم لان عذابه قبيح فيجب ان
رحمته انما يظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان
رحمته انما يظهر لان الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ورحمة لا لاجل انه يبالغ التخفيف عن عقاب
صاحب الكبيرة قلنا اما الاول فهو يفيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الاخرة مع ان الامة
مجمعة على ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما ثم عند المعتزلة التخفيف عن العذاب
المستحق غير جائز وانتفى هذا اشارة الى تفسير الرحمة بترك الزيادة في التعذيب ولو كان الامر
كذلك لكان اكثر الناس تعذيبا للخلق وانقصهم للملا والهم رحيما بهم حيث ترك الزيادة على حد
العذر ومعلوم انه باطل الحجة ١٤ قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وجه الاستدلال به ان قوله لمن يشاء لا يجوز ان يكون المراد منه صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة
انما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفره تفضلا لانا اجمعنا على انه يغفره استحقاقا فانه اذا تاب عنه
وآمن فانه تعالى يغفر له واذا كان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه تعالى لا يغفره
تفضلا لزم ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء تفضلا
حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه اذا قيل فلان لا يتفضل بالمائة دينار
ويعطي العشرة لما استقام الكلام فاسدا الا اذا قال لا يتفضل بالمائة ولكنه يتفضل بالعشرة
كان مستقيما وهنا كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا امتنع حمل الاية عليه
تعين حملها على صاحب الكبيرة قبل التوبة وثانيها انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء معناه
انه يغفر لمن يستحق المغفرة كالتائبين واصحاب الصغائر ولا يغفر لمن يستحق العقاب وكذا يغفر الشرك
لمن لا يستحق العقاب ولا يغفر لمن يستحق العقاب لا يبقى في هذا التقسيم والتمييز فائدة وثالثها ان غفران
صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجب والواجب لا يجوز تعليقه على المشيئة لان المعلق على المشيئة
هو الذي ان شاء فعله وان شاء تركه والواجب هو الذي لا بد من فعله شاء ام لم يشأ والمغفرة المذكورة



في الاية معلقة على المشيئة فلا يجوز ان يكون المراد منها هو مغفرة التائب وصاحب الصغيرة واعلم ان
هذه الوجوه بأسرها والايات مبنية على قول المعتزلة انه يجب غفران التائب وصاحب الصغيرة و
نحن لا نقول بذلك ورابعها وعليه الاعتماد ان قوله ويغفر ما دون ذلك يفيد القطع بانه تعالى
يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله بعد هذا
لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام لكن لا للكل بل للبعض فثبت انه تعالى يغفر كل هذه
الاقسام للبعض دون البعض وذلك هو المطلوب فان قيل لا نسلم ان المغفرة عبارة عن ان لا يعذب العاصي في الآخرة
بيانه ان المغفرة اسقاط العذاب والمفهوم من اسقاط العذاب اعم من اسقاطه دائما او لا دائما واللفظ
الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار فيه بكل واحد من قسميه المندرجين فاذن لفظ المغفرة
لا دلالة فيه على كون الاسقاط دائما اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى
لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا لكن يؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا في حق من يشاء الا
انا لكيف يصح هذا التأويل ونحن نرى الاشاهد انه يزيد الكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين
لانا نقول تقدير الاية ان الله تعالى لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما
دون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين لان الفساق والكفار
يخافون ان يحل عقابهم في الدنيا وان كان لا يتعين في الكبير منهم سلمنا ان الغفران عبارة
عن الاسقاط بالكلية فلم قلتم انه لا يمكن حمله على غفران التائب ومغفرة صاحب الصغيرة اما الوجوه
الثلاثة الاول فهي مبنية على اصول المعتزلة وانتم لا تقولون بها واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله
ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال لفظ الكل والبعض عليه على البدل فيقال
ان يقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك وذلك يدل على ان هذه الصيغة
لا تفيد العموم والا لكان الاول تكريرا والثاني نقضا سلمنا انه للعموم ولكن نخصصه بصاحب الصغيرة
والتائب لان الايات الواردة في الوعيد كل واحد منها مخصوص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل
والزنا والربا وهذه الاية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فالايات الواردة في الوعيد يجب
ان تكون مقدمة على هذه الاية والجواب عن السؤال الاول انه لو كان المراد ما ذكرتم لزم ان يكون
عقاب الشرك في الدنيا اكثر من عقاب غيره والا لم يبق في التقسيم والتفصيل فائدة ومعلوم

انه ليس كذلك بدليل الاستثنا وايضا هو فقوله لم قلتم انه ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان
قوله ما دون ذلك يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية من حيث انها هي
ماهية واحدة نوعية وقد حكم بانه يغفرها ففي كل صورة يتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه
يفيد العموم وايضا يصح استثنا كل واحد من اقسام المعاصي عند الوعيدية فيجب الاستثنا يدل على العموم و
ايضا فلانه لو كان المراد بعض الانواع مع انه لم يبينه لما بطل ذلك الظن صارت الاية مجملة وذلك خلاف
على الاجمال قوله ايات الوعيد اخص قلنا لكن هذه الاية اخص منها لانها تفيد الغفران في حق البعض
دون البعض وايات الوعيد تفيد في حق كل من يفعل ذلك الفعل وايضا فقد بينا ان عند التعارض يجب
الترجيح و الوعيد وجانب يكون جانب الوعد والعفو راجحا الحجة ٥ ان العمومات والدلائل التي تمسكوا
بها ما بلغت القطع بالعفو فان عارضوا بايات الوعيد فغاية الترجيح ما تقدم وهذا كانت تلك الترجيحات
ظنية لا جرم رجحنا العفو وما قطعنا به الحجة ٦ انا اقمنا الدلالة على ان اثبات شفاعة
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في اسقاط العذاب وذلك يدل على قولنا في هذه المسألة الحجة ٧ قوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا فان قيل هذه الاية وردت فانما يدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة
وانتم لا تقولون بهذا المذهب فما يدل الاية عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الاية عليه قلنا
ذلك لان المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الاية على هذا اولى لوجهين الاول انا
اذا حملناها على هذا فقد حملناها على جميع الذنوب على ما هو ظاهر الاية وان حملناها على ما ذكرتم
لم يكن حمله على ظاهره لانه تعالى لا يغفر جميع الذنوب من غير توبة فان الكفر لا يغفر
الا مع التوبة والثاني قوله تعالى عقيب هذه الاية وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب
والانابة هو التوبة والجواب ان قوله يغفر الذنوب جميعا وعد منه تعالى بانه سيفعل ذلك في المستقبل
ونحن نقطع بذلك فانا قاطعون بانه تعالى سيخرج كل مومن من النار لا محالة فيكون هذا قطعا
بحصول الغفران لا محالة وبهذا الطريق يظهر انه لا حاجة في اجرا الاية على ظاهرها الى اضمار قيد
التوبة وبالله التوفيق المسئلة ع و س في ان وعيد الفساق منقطع مذهبنا انه تعالى وان عذب
من الفساق اهل الصلوة الا انه لا يخلدهم في النار دائما مؤبدا بل يخرجهم الى الجنة وقالت المعتزلة
انه يبقى في النار دائما والحجة لنا في المسئلة ان هذا الفاسق لما ان لا يكون مستحقا للعقاب ام

يكون مستحقا لكن مع ذلك الشخص مستحق للثواب فمتى كان الامر كذلك وجب ان يكون العقاب منقطعا
بيان المقدمة الاولى ان هذا الفاسق قبل ان صدر عنه هذا الفسق كان من اهل الثواب لانه كان قد اتى بالايمان ثم
وسائر الطاعات اما عندنا فبحكم الوعد واما عند الخصم فبحكم الاستحقاق فاذا اصدر عنه الفسق بعد
ذلك فاما ان يصير بسبب ذلك الفسق مستحقا للعقاب او لا يصير كذلك فان لم يصر مستحقا للعقاب فقد
كان هذا الاحباط هذا المقدار مستحقا للثواب ولم يصر بسبب هذا الفعل مستحقا للعقاب فوجب
ان لا يبقى في فضل من ان يكون عقابه دائما واما ان قلنا انه صار بسببه مستحقا للعقاب فنقول
استحقاق العقاب لا يزيل ما كان ثابتا من استحقاق الثواب واذا كان كذلك وجب ان لا يكون
عذابه دائما وانما قلنا ان العقاب الطارئ لا يزيل الثواب المتقدم لانه لو ازاله لكان اما
ان يكون بالموازنة او بغير موازنة ومعنى الموازنة ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب
الطارئ خمسة اجزاء فيسقط الخمسة بالخمسة ويبقى من الثواب خمسة خالية عن المعارض واما عدم
الموازنة فهو ان الطارئ يسقط السابق بعده ولا يسقط الطارئ البتة بل يبقى بحاله والقول
بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدم الموازنة مذهب ابي علي فنقول القول بالموازنة باطل و
يدل عليه وجوه الاول ان يقول السابق اما ان يمنع الطارئ من الدخول في الوجود او لا يمنعه فان
منعه لم يدخل الطارئ في الوجود واذا لم يوجد الطارئ يبقى السابق كما كان وهو المطلوب
واما ان قلنا السابق لم يمنع الطارئ من الدخول في الوجود بل دخل في الوجود فهذا الطارئ
اما ان يوثر في عدم السابق او لا يوثر فيه فان اثر فيه صار الطارئ غالبا والسابق مغلوبا
فبعد صيرورة السابق مغلوبا امتنع ان يعود غالبا فامتنع ان يوثر في اعدام الطارئ فلم يكن
الموازنة حاصلة وان قلنا بان الطارئ بعد دخوله في الوجود لم يوثر في اعدام السابق
فعلى هذا التقدير حصل الطارئ مع السابق واجتمعا في الوجود وعلى هذا التقدير لا يبطل واحد منهما
اصلا واذا كان كذلك امتنع ان يكون احدهما موثرا في عدم الاخر وفي زواله فثبت بهذا البرهان
القوي فساد القول بالموازنة الوجه الثاني في بطلانه وهو انه لو كان كل واحد من السابق والطارئ
موثرا في عدم الاخر لكان تاثير كل واحد منهما في عدم الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب والقسمان
باطلان فبطل القول بكون كل واحد منهما موثرا في عدم الاخر انما قلنا انه يمتنع حصولهما معا

لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل بينهما العدمان معا يحصل الوجودان معا لحصول العلتين
لان العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وهو محال
وانما قلنا انه يمتنع حصول ذلك لا معا لانه يقتضي ان يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غالبا لعدم الترجيح
الوجه الثالث وهو ان شرط طريان احد الضدين زوال الضد الاول فلو كان زوال الضد الاول معللا بطريان
الضد الثاني لزم توقف كل واحد منهما على الآخر وهو محال فهذه الوجوه الثلثة دالة على المنع من صحة
الموازنة واما القسم الثالث وهو قول ابي علي وهو اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة
فهذا ايضا باطل لوجوه الاول ان هذا يقتضي ان من عبد الله تعالى مائة سنة او اكثر او اقل ثم اتى باعظم الطاعات
ثم شرب جرعة خمر فانه يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب هذه
الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب شيء ومعلوم ان ذلك
باطل في بداية العقول وثانيها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واذا كان عقاب الفسق محبطا
ثواب الطاعات المتقدمة ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شيء من عقاب هذه المعصية فقد ضاع
تلك الخيرات بالكلية وذلك ينافي قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فثبت انه لو صح القول
بالاحباط لكان اما مع الموازنة او لا مع الموازنة وثبت فساد القسمين فوجب القول بفساد
الاحباط ومما يدل ايضا على فساد الاحباط وذلك لانه اذا كان مستحقا لعشرين جزءا من الثواب
ثم اتى بمعصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلو قلنا بان هذا الطاري يحبط لكان اما
ان يحبط هذه العشرة الطارية ذلك العشرين المتقدم وهذا قول باطل بالاجماع ولانه يكون
ظلما واما ان تكون العشرة الطارية يحبط من العشرين المتقدم عشرة فقط وهذا هو مذهب القائلين
بالاحباط فنقول هذا باطل لان نسبة هذه العشرة الطارية الى كل واحدة من العشرتين ان كانت على
السوية فلو انتفت هذه العشرة الطارية بازالة احد العشرتين السابقتين دون العشرة الاخرى
لكان هذا ترجيحا لاحد المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو محال فكان باطل هذا القسم ايضا
لان تؤثر هذه العشرة الطارية في ازالة كل واحدة من العشرتين المتقدمتين وذلك هو
القسم الاول وقد ابطلناه او لا يؤثر في ازالة شيء مما حصل قبله وهذا يمنع من القول بالاحباط
وهو المطلوب فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق الطاري لا يزيل الثواب المتقدم اذا ثبت هذا

فنقول



فنقول ثبت ان المؤمن اذا اتى بالفسق فذلك اما ان لا يستحق على فسقه عقابا او استحق عليه عقابا ما
لكن هذا الاستحقاق لا يزيل ما كان ثابتا قبله له من استحقاق الثواب واذا ثبت هذا وجب
ايصال الثواب والعقاب اليه فاما ان يوصل اليه ثوابا اولا في الجنة ثم ينقل الى النار وهو
باطل بالاجماع واما ان يوصل عقابه في بعض الازمنة الى النار ثم ينقل الى الجنة وهذا هو المذكور واما
المعتزلة فقد احتجوا على الخلود بوجوه الشبهة الاولى ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب واستحقاق العقاب
يبطل ما كان ثابتا قبله من استحقاق الثواب وذلك لان العقاب مضرة خالصة دائمة و
الثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا واذا ثبت استحقاق
العقاب وجب ان يزول استحقاق الثواب وهذا هو الاصل الكبير وهو في اثبات القول بالاحباط
اذا ثبت هذا فنقول لو نقل الفاسق من النار الى الجنة لكان دخول الجنة اما ان يكون بالاستحقاق
او بالتفضل والاول باطل لما بينا ان هذا الاستحقاق قد زال والثاني ايضا باطل لان الجنة دار الثواب
لا دار التفضل والدليل عليه قوله تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون الى قوله
الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون الشبهة الثانية تمسكوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلود في
وعيد الفاسق كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود هو
الدوام واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون
ولا شبهة ان من كان قبله قد حصل لهم زمانا طويلا في الدنيا فلو كان الخلود عبارة عن اللبث
الطويل لما صح نفي الخلد في هذه الآية وثانيها انه يجمع تأكيده بلفظ التأبيد فقال انه خالد في النار
ابدا ونص اهل اللغة على انه تأكيد لمعنى الخلود فلولا ان لفظ الخلود يفيد الدوام والا
لم يجمع تأكيده بما يفيد الدوام وثالثها انه يصح ان يستثنى من الخلود اي مدة اريد فيقال هم الخالدون
الى كذا او كذا والدليل عليه قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الشبهة الثالثة قوله تعالى
في صفة الفجار وما هم عنها بغائبين وتقريره ان الفجار هم الفساق واخبر انهم غير غائبين والخروج يكون عنها
الاول من حيث انها مبنية على ان المطيع يستحق ثوابا دائما والمذنب يستحق به عقابا دائما ونحن لا نقول
بذلك فانا لا نوجب على الله شيئا ثم سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل واحد من الثواب والعقاب يكون خالصا
دائما لانه لا دليل عليه الا ان الموجب للثواب والعقاب هو الموجب بعينه للمدح والذم لكن المدح والذم

مانع من الدوام فاذا كان الموجب ثابتا والمانع زائلا كان هذا الموجب واجب الحصول ابدا وانما يجب
ان يوجب الاثر الثاني لانا نقول لا نسلم ان الفعل يوجب المدح والذم دائما والدليل على ان
العبادة التي يجب مع ... واحدة فالسيد اذا لام عبده يوما او شهرا او سنة وهكذا الى آخر عمره نسبه جميع العقلاء
الى السفه والجنون ويقال له حسبه ... مرة ما الذي في ... ثم قلتم لما كان ايجابه الاول للمدح
على سبيل الدوام وجب ان يكون ايجابه للحاصل الآخر كذلك وما الدليل عليه وايضا فالقول بكون
الفعل موجبا للمدح والذم والثواب والعقاب لا يصح لان الفعل من حيث هو عدم ونفي ... عدما نفيا
محضا فكيف يعقل كونه موجبا ثم سلمنا ما ذكرتم من صفة الثواب والعقاب لكن ههنا اصل الشرعي لكل
واحد منهما الاستحقاق فكان ترجيح جانب الثواب اولى للترجيحات التي ذكرناها ثم سلمنا
ان هذا الفاسق لا يدخل الجنة باستحقاقه فلم لا يدخلها بفضل الله تعالى والآيات التي تمسكوا بها
معارضة بقوله تعالى في صفة اهل الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن الى قوله الذي احلنا دار المقامة
من فضله والجواب عن الشبهة الثالثة لا نسلم ان الخلود هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل
والدليل انه يقال ان فلانا حبس حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد ويكتب ... منه الاطول المكث
وما يحتج به قلنا ان لفظ الخلود لا يدل على الدوام قطعا بل ظنا اذ لو دل عليه قطعا لامتنع وقوعها
الى التأكيد بلفظ التأبيد وحيث احتاجوا اليه علمنا ان دلالة لفظ الخلود على الدوام ليست
قطعية وهذه المسألة قطعية فلم يصح ان يستدل بهذا اللفظ في هذه المسألة والجواب عن الشبهة الرابعة
من وجوه احدها ان قوله تعالى وما هم عنها بغائبين عائد الى الفجار ولفظ الفجار يفيد الاستغراق فيحتمل ان
يكون المعنى ان الفجار لا يغيبون فان الكفار لا يخرجون عن النار واذا لم يخرج بعض الفجار ثم
داخلون تحت لفظ الفجار يصير فيصدق على مجموع الفجار انهم غائبون عن النار وعلى هذا التقدير
نقول بموجب الآية الثاني ان قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يقتضي كون الابرار في
الحال في النعيم وكون الفجار في الحال في الجحيم ومعلوم انه ليس الامر كذلك فلابد من التأويل فنحن
نحمل ذلك على الاستحقاق واذا ثبت هذا فقوله وما هم عنها بغائبين يعم انهم لا يغيبون عن هذا
الاستحقاق وعلى هذا التقدير نقول بموجبه لانه تعالى يعفو عنهم بفضله ويخرجهم برحمته وكرمه الثالث
ان لفظ الفجار ... [illegible] ... وذلك هو الكافر ... قوله وجوه يومئذ عليها

غبرة

غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة فهو يدل على ان الفاجر هو الكافر ... ترك العموم لفظ الفجار
لانا نقول هذه القرينة التي ذكرتموها يصلح مخصصة لهذا العموم او نقول يجب حمل لفظ الفجار على الكفار
توفيقا بين هذه الآية وبين سائر الآيات منها قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب
وتولى ومنها قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ومنها قوله تعالى كلما القي فيها
فوج الآية فهذا يقتضي ان كل من دخل النار فانه يكون مكذبا بالانبياء فالفاسق اذا
لم يكن مكذبا وجب ان لا يدخل النار هذا تمام القول في هذه المسألة وقد بلغ مذهبنا في الظهور مبلغا
عظيما اللهم اجعلنا من اهل عفوك وفضلك ومغفرتك واحسانك افعل بنا ما انت اهله ولا تفعل بنا
ما نحن اهله يا ذا التقوى والكرم يا ذا الجلال والاكرام والجود والانعام ومنك التوفيق
المسألة الثالثة
في شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اتفقت الامة على اثبات هذه الشفاعة الا ان المعتزلة قالوا اثرها
في زيادة النعم الى اهل الثواب واصحابنا قالوا اثرها للرحمة والكرم وحده بان اثرها اسقاط
العقاب عن اهل العقاب لنا وجوه الحجة الاولى انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالاستغفار للمذنبين فقال واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والفاسق مؤمن بدليل قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية
سماه مؤمنا حال كونه باغيا وقال يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سماه مؤمنا حال القتل
النفس بغير الحق فثبت بهذا ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بان يستغفر للفاسق واذا طلب محمد من المغفرة
فلابد وان يريد وان يرده الله عن مطلوبه بل يقبل شفاعته واذا ثبت ان محمدا يريد للعفو
ان يقبل الله تعالى ذلك لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وجب ان يقبل الله تعالى
شفاعته محمد في حق الفاسق الحجة الثانية قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا الى قوله لا
يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول الشيخ ظاهر الآية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم ودلت
غيرهم لا يملكون الشفاعة عنهم لان المصدر كما يجوز اضافته الى الفاعل يجوز اضافته الى المفعول
الا انا نقول حمل الآية على الوجه الاخير جائز لان حملها عليه يجري مجرى ايضاح الواضحات فان كل احد
يعلم ان المجرمين الذين ... الى جهنم لا يملكون الشفاعة لغيرهم وحمل على هذا اثبت وجوب حمل الآية
على الوجه الثاني اذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه تعالى قال الا من
اتخذ عند الرحمن عهدا والمعنى ان المجرمين لا يملكون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا

عند الرحمن عهدا فقد اشتهوا انه كل من اتخذ عند الرحمن عهدا دخل تحت هذه الآية وصاحب الكبيرة
اتخذ عند الرحمن عهدا الايمان والتوحيد فوجب دخوله تحت هذه الآية وهذا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
قال [illegible] الا انه لا اله الا الله [illegible] يقال اليهودي اتخذ عند الرحمن عهدا هو
الايمان بانه [illegible] تحت الآية لكنا نقول [illegible] في اعراه الحجة الثانية قوله
في حق الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وصاحب الكبيرة مرتضى عند الله لانه مرتضى بحسب ايمانه ومن صدق
عليه انه مرتضى في الصفة الفلانية صدق عليه انه مرتضى لانه من صدق عليه المركب صدق المفرد ولذا ايضا
كلما وجب ان يدخل تحت قوله الا لمن ارتضى والاستثناء من النفي اثبات فوجب ثبوت الشفاعة فان قيل
الكلام على هذا الاستدلال من وجهين الاول ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا للشفاعة لكنه
انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه ومن صدق عليه انه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه
انه ليس بمرتضى لجزء ما ذكرتم وحينئذ يكون داخلا تحت النفي الوجه الثاني انا نحمل الآية على ان المراد ولا يشفعون
الا لمن ارتضى الله شفاعته بدليل قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقوله تعالى لا يتكلمون الا
وهم باذنه [illegible] فلم قلتم ان الله ارتضى شفاعة الفاسقين وهذا اول المسألة والجواب عن الاول انه ثبت
في العلوم العقلية ان المطلقتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال ان
يكون عالما بالفقه غير عالم بالكلام فكذا قولنا الفاسق مرتضى الفاسق ليس بمرتضى لا يتناقضان
لانه مرتضى بحسب ايمانه غير مرتضى بحسب فسقه اذا ثبت هذا فنقول لان الفاسق مرتضى بحسب ايمانه وثبت
انه من صدق انه مرتضى بحسب ايمانه وجب ان يصدق عليه انه مرتضى والمستثنى هو هذا القدر وكل من
صدق عليه هذا القدر وجب ان يكون داخلا في الاستثناء وخارجا عن المستثنى منه ويلزم من هذا
ان يكون الفاسق من اهل الشفاعة والجواب عن الثاني ان كون الشفاعة ماذونا فيه [illegible]
دون [illegible] لا برهان يكون [illegible]
الاصل [illegible]
او لمن [illegible] على سبيل التبع واذا كان كذلك كان قوله ولا يشفعون الا
لمن ارتضى معناه ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله منه قولا والفاسق قد ارتضى الله منه قولا وهو لا اله الا الله
فكان داخلا تحت هذا الاستثناء الحجة الثالثة قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وذكره [illegible]

معرض التهديد للكفار فلو كان حال المسلم كذلك لم يبق في هذا التهديد فرق بين المؤمن والكافر
فكان تخصيص الكافرين به [illegible] الحجة [illegible] قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اما المعتزلة فانهم
[illegible] على قولهم بوجوه الوجه الاول قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
احدها انه [illegible] الشفاعة في اسقاط العقاب [illegible] لا تجزي نفس عن نفس شيئا وثانيها قوله
تعالى ولا يقبل منها شفاعة وهذا نكرة في موضع النفي فيتناول العموم وثالثها قوله تعالى ولا هم ينصرون والشفاعة
نوع [illegible] هذه الآية نازلة في اليهود وايضا [illegible] بطلان الشفاعة [illegible] باثبات الشفاعة
في باب زيادة المنافع لانا نجيب عنهما ان المذهب الصحيح ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني
من وجهين الاول ان الآية [illegible] مخصوصة في باب زيادة الحسنات [illegible]
[illegible] هذه الآية [illegible] والتخصيص [illegible] اسقاط العقاب [illegible] زيادة الحسنات وهذا
يدل على ان هذه الآية تختص بان الشفاعة لا تاثير لها يوم القيمة في اسقاط العقوبات الحجة الثانية قوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم من فعل الظلم فيدخل تحته الكافر والفاسق لا يقال هذا
ينفي كون الشفيع مطاعا ولا ينفي كونه مقبول القول لانا نقول الجواب عنه من وجهين الاول ان كل
عاقل يعلم انه ليس في الوجود احد يطيعه الله تعالى فلم يكن في الآية على ما ذكرتم فائدة الثاني ان الشفيع
دون المشفوع اليه لانه لو كان فوقه لسمي امرا وحاكما ولا يسمى شفيعا ولفظ الشفيع افاد كونه
دون الله تعالى فلم يبق حمل قوله يطاع على من فوقه فكان المراد انه ليس لهم شفيع يجاب الحجة الثالثة
قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر هذه الآية ينفي جميع الشفاعات
الحجة الرابعة قوله تعالى وما للظالمين من انصار والشفيع لا شك انه من الانصار الحجة الخامسة قوله تعالى
[illegible] ولو كانت الشفاعة مقبولة في
[illegible] اسقاط العقاب [illegible] في الاخراج من النار [illegible] لكان قوله وما هم
عنها بغائبين خطا الحجة السادسة قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق ليس بمرتضى فوجب نفي الشفاعة
عنه الحجة السابعة قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون الى قوله واتبعوا سبيلك ولو كانت الشفاعة حاصلة
للفاسق قبل التوبة لكان التقييد بقيد التوبة في قوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك عبثا
الحجة الثامنة [illegible] اعلم ان اهل السنة [illegible] ولم يحصل [illegible] الشفاعة

كالاعمال الكبائر لكان سبب هذا السؤال الظهور اجتنابا اهل الكبائر آثروه انفا و

ان ذلك المحيط وا الجواب عن جملة هذه الشبهات بحرف واحد وهو انه دلالة لكم في نفي الشفاعة

وان تكون عامة في الاشخاص وفي الاوقات فلا يجوز حمل الخلاف فيه ودلالة في اثبات

الشفاعة في حق كل الاشخاص ولا ثبتها ايضا في جميع الاوقات فثبت انه لا بد وان تكون دلالة

خاصة ودلائلكم عامة والخاص مقدم على العام فكان الترجيح من جانبنا واما الاجوبة المفصلة

فمذكورة في التفسير الكبير وبالله التوفيق المسئلة الثامنة والثلثون في ان التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد

اليقين اولا قبل الخوض في هذه المسئلة يجب ان يعلم ان الدليل اما ان يكون عقليا بجميع مقدماته

او نقليا بجميع مقدماته او يكون مركبا من القسمين اما ان كان عقليا بجميع مقدماته فان كان جميع مقدماته

يقينية كانت النتيجة ايضا يقينية لان اللازم من المقدمات الحقة لزوما ضروريا لا بد وان يكون حقا و

اما ان كانت المقدمات باسرها ظنية او كان بعضها يقينيا وبعضها ظنيا كانت النتيجة لا محالة ظنية

لان الفرع لا يكون اقوى من الاصل فاذا كان الاصل محتملا او بعض اجزائه كان الفرع اولى

ان يكون كذلك اما القسم الثاني وهو الذي يكون نقليا بجميع مقدماته فهو باطل لان الاستدلال بالكتاب او

السنة موقوف على العلم بصدق الرسول وهذا العلم لا يستفاد من الدلائل النقلية والا وقع الدور

بل هو مستفاد من الدليل العقلي ولا شك ان هذه المقدمة احد الاجزاء في صحة ذلك الدليل النقلي

فثبت ان الدليل الذي يكون نقليا بجميع مقدماته ممتنع واما القسم الثالث وهو الدليل الذي يكون بعض مقدماته

عقليا وبعضه نقليا فهذا كثير اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اختلف العقلاء في ان التمسك بالدلائل

النقلية هل يفيد اليقين ام لا فالقوم انه لا يفيد اليقين البتة وذلك لان التمسك بالدلائل النقلية موقوف

على مقدمات عشرة وكل واحدة منها ظنية والموقوف على الظني اولى ان يكون ظنيا اما المقدمة الاولى ان

التمسك بالدلائل النقلية موقوف على معرفة اللغات واللغات منقولة برواية الاحاد لا بالتواتر فان

رواة اللغات جمع معدودون من الادباء كالخليل والاصمعي وغيرهما ولا شك انهم ما كانوا معصومين وكل

هذه الرواية لا تفيد الا الظن المقدمة الثانية ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على صحة النحو لان

الاعرابات تختلف المعاني والنحو منقسم الى اصول تثبت بالرواية والى فروع تثبت بالاقيسة اما الاصول

المثبتة بالروايات فهي ايضا منقولة برواية الاحاد ولا يفيد الا الظن وايضا فالبصريون والكوفيون



يكذب بعضهم بعضا ويطعن بعضهم في بعض واما الفروع المثبتة بالقياس فلا شك انها في غاية الضعف فثبت

ان الكل مظنونة المقدمة الثالثة ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على عدم الاشتراك في

الالفاظ لانه بتقدير حصول الاشتراك فلعل مراد الله من هذه الآية اوهى هذا الحزم ما عرفناه و

تصورناه بل معنى آخر فاذن معرفة هذا المعنى يتوقف على نفي الاشتراك المقدمة الرابعة ان التمسك

بالدلائل موقوف على وجوب حمل الالفاظ على حقيقتها لا على مجازه ولا شك ان المجازات كثيرة فلم يكن

حمل اللفظ على بعضها اولى من حمله على الحقيقة الا ان قولنا الاصل في الكلام الحقيقة مقدمة ظنية

المقدمة الخامسة ان هذا التمسك موقوف على نفي الحذف والاضمار لان بتجويزه يفضي الى انقلاب النفي

اثباتا والاثبات نفيا قال الله تعالى لا اقسم بيوم القيامة وقال ما منعك الا تسجد اذ امرتك و

قال تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا فلولا النفي في هذه الآيات لكانت اثباتا

وقال الله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا فلولا الاثبات ههنا لكان نفيا لكن عدم الاضمار والحذف مقدمة

ظنية المقدمة السادسة نفي التقديم والتأخير فان ذلك يغير الدلائل النقلية وهي كثيرة الوقوع في القرآن وهي

ايضا مقدمة مظنونة المقدمة السابعة التمسك بالعمومات انما يفيد الحجة اذا لم يوجد المخصص لكن عدم

المخصص مظنون لان اقصى ما في الباب انا طلبناه فما وجدناه لكن لا شك ان عدم الوجدان لا يدل على

عدم الوجود فهو في غاية الضعف المقدمة الثامنة شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم الناسخ وهو ايضا مظنون

كما بيناه في عدم المخصص المقدمة التاسعة شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم المعارض لانه بتقدير وجوده

يجب الرجوع الى الترجيح الذي لا يفيد الا الظن لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعي مظنون لانه

المقدمة العاشرة شرطها ايضا عدم المعارض العقلي القاطع لانه بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعي الى

التأويل لكن عدم هذا المعارض العقلي مظنون لا معلوم لان اقصى ما في الباب ان الانسان لا يعرف

ذلك المعارض لكن عدم العلم لا يفيد العلم بالعدم فثبت ان الدلائل النقلية موقوفة على هذه

المقدمات العشرة وكلها ظنية والموقوف على الظني اولى ان يكون ظنيا فالدلائل النقلية ظنية

واعلم ان هذا الكلام على اطلاقه غير صحيح لانه ربما اقترنت بالدلائل النقلية امور عرف وجودها

بالاخبار المتواترة وتلك الامور تنفي هذه الاحتمالات وعلى هذا التقدير يكون الدلائل السمعية اليقينية

بخلاف القرائن الثابتة بالاخبار المتواترة مفيدة لليقين والله اعلم المسئلة التاسعة والثلثون في الامامة وفيها فصول

المسألة في وجوب الإمامة اختلف الناس فيه وضبط المذاهب أن نقول نصب الإمام إما أن يكون واجبا أو غير
واجب أما القائلون بأنه واجب فهم فريقان أحدهما الذين قالوا إنه واجب والطريق إلى معرفة هذا
الوجوب السمع دون العقل وهذا قول أصحابنا وأكثر المعتزلة والزيدية والثاني الذين يقولون الطريق
إلى معرفة هذا الوجوب العقل ثم هؤلاء فريقان منهم من قال إنه يجب عقلا على الخلق أن ينصبوا لأنفسهم
رئيسا وذلك لأن نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا و
هذا قول أبي الحسين البصري من المعتزلة ومن قدمائهم قول الجاحظ وأبي الحسين الخياط وأبي القاسم الكعبي
ومنهم من قال يجب على الله نصب الإمام للخلق وهؤلاء فرق ثلاث الملاحدة والإسماعيلية إنه لا سبيل
إلى معرفة الله تعالى إلا بتعليم الرسول أو الإمام فوجب على الله تعالى أن لا يخلي العالم من معصوم حتى أن
ذلك المعصوم يرشد الخلق إلى معرفة الله تعالى وقالت الاثنا عشرية لا حاجة في معرفة الله إلى المعصوم
إلا أنه يجب على الله تعالى نصب الإمام المعصوم لكونه لطفا في أداء الواجبات العقلية وفي الاجتناب عن
القبائح العقلية ولكونه أيضا حافظا للدين من الزيادة والنقصان وقال بعض غلاة الشيعة إنه يجب على الله
تعالى نصب الإمام ليعلم أحوال الأغذية والأدوية وجواهر السموم المهلكة ويعلم الحرف والصناعات و
يصونهم عن الآفات والمخافات فهذا تفصيل قول من قال إنه يجب نصب الإمام أما الذين قالوا إنه
غير واجب فهم فرق ثلاثة أحدها الأصم نصب الإمام عند ظهور الفتن واجب فأما عند الهدوء والأمن فلا وثانيها
بعضهم نصب الإمام عند ظهور الفتن غير واجب لأنه ربما صار نصبه سببا لتمرد بعضهم عن طاعته فتزيد الفتنة
أما عند ظهور العدل فواجب وثالثها قول أكثر الخوارج إنه لا يجب نصب الإمام في شيء من الأوقات فإن
فعلوه جاز وإن تركوه جاز أيضا فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسألة ولنا فيها مقامان أحدهما
بيان أنه يجب على الخلق نصب رئيس لأنفسهم والثاني بيان أنه لا يجب على الله نصب الإمام لهم أما المقام الأول
فالدليل عليه أن نصب الإمام يتضمن ارتفاع ضرر لا يندفع إلا به ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر
الإمكان وهذا يقتضي أن يجب على العقلاء أن ينصبوا لأنفسهم إماما بيان المقام الأول أنا نرى أن البلد
إذا حصل فيه رئيس قاهر مهيب يأمرهم بالأفعال الجميلة ويزجرهم عن القبائح كان حال البلد
في البعد عن التشويش والفساد والقرب من الانتظام والصلاح أتم مما إذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس
والعلم به ضروري بعد استقراء العادات فثبت أن نصب الرئيس يقتضي ارتفاع أنواع من المضار لا

بلغ



يندفع إلا بنصبه وإذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دفعا للضرر عن النفس والثاني أن دفع الضرر عن النفس
واجب بقدر الإمكان فهذا متفق عليه بين العقلاء أما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فلأن
وجوب هذا معلوم في بداية العقول وأما عند من ينكره فلأنا نقول وجوب هذا ثابت بإجماع
الأنبياء والرسل وباتفاق جميع الأمم والأديان فإن قيل كما أن في نصب هذا الرئيس هذه المصالح
لكن فيه أنواع من المفاسد منها أنهم ربما استنكفوا عن طاعته فيزداد الفساد ومنها أنه ربما
استولى عليهم فيظلمهم ومنها أن بسبب تقوية رياسته يكثر الهرج فيفضي إلى أخذ الأموال من الضعفاء
والفقراء قلنا لا امتناع في أن هذه المحذورات قد تحصل لكن كل عاقل يعلم أنه إذا قوبل المفاسد
الحاصلة من عدم الرئيس المطاع والمفاسد الحاصلة من وجوده فإن المفاسد الحاصلة من
عدمه أزيد من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند وقوع التعارض يكون العبرة بالرجحان فإن
ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فهذا ما في هذا المقام وبالله التوفيق المقام الثاني في
بيان أنه لا يجب على الله تعالى نصب هذا الإمام والخلاف فيه مع الإسماعيلية والاثني عشرية وعلى
شرحنا فنقول الدليل على أنه غير واجب أنه لو وجب على الله تعالى نصب الإمام لكان الواجب نصب
إمام يتمكن المكلف من الرجوع إليه والانتفاع به في دينه ودنياه أو الواجب نصبه سواء كان
كذلك أو لم يكن والقسمان باطلان فالقول بالوجوب باطل إنما قلنا إن القسم الأول باطل لأنه غير موجود
ولو كان ذلك واجبا على الله لفعله فإن الواحد منا إذا احتاج إلى هذا الإمام في أن يستفيد
منه علما أو دينا أو يجلب بواسطته إلى نفسه منفعة أو يدفع عنها مضرة فلو أراد بأي حيلة كانت لم
يجد منه البتة أثرا ولا خبرا ولم يعلم بذلك وإنما قلنا إن القسم الثاني باطل لأن المقصود من نصب الإمام
إما منفعة دينية أو دنيوية ولا حاصل للانتفاع به إلا بعد إمكان الوصول إليه فلما تعذر إمكان
الوصول إليه تعذر ذلك الانتفاع به فإذا تعذر الانتفاع به لم يكن في نصبه فائدة أصلا فكان
القول بوجوب نصبه عبثا فإن قيل إن في نصبه أعظم الفوائد وهو أن يكون هاديا إلى
معرفة الله تعالى على قول الإسماعيلية أو أن يكون لطفا في أداء الواجبات العقلية إلا أن الظلمة خوفوه
تخويفا احتاج معه إلى الاختفاء والاستتار فالذنب لهم حيث أحوجوه إلى الاختفاء والجواب أن
هذا الكلام ضعيف إذ لم يحصل ذلك البتة ويجب أن يظهر الإمام لهم أنه متى جاء الإمكان

الوصول الى هذا الامام لبني من الطرق شرعا صار معدوما من هذا الامتناع لا بامر يعود عليهم فكان
على الله تعالى ان يأمر الامام بان يظهر نفسه لهذا المحتاج فلما لم يوجد شي من ذلك علمنا انه لا اصل لهذا
الحديث فاحتج الشريف المرتضى على انه يجب على الله تعالى نصب الامام بان قال نصب الامام لطف واللطف
واجب على الله تعالى فيلزم ان يكون نصب الامام واجبا على الله تعالى واعلم ان مرادنا من اللطف الامر
الذي يعلم الله من حال المكلف انه متى وجد ذلك الامر فانه يكون الى فعل الطاعات والاحتراز عن
المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد ذلك الامر بشرط ان لا ينتهي الى حد الالجاء اذا عرفت هذا فنقول
انما قلنا ان نصب الامام لطف لان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصي ويأمرهم بالطاعات
كان حالهم في القرب من الطاعات والبعد عن المعاصي اكمل مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس
والعلم بصحة ما ذكرناه بعد استقراء العادات ضروري وانما قلنا ان اللطف واجب على الله تعالى لوجوب
ان من اتخذ ضيافة لانسان ويعلم ان ذلك الانسان لا يحضر في تلك الضيافة الا اذا ذهب المضيف اليه
بنفسه والتمس منه الحضور فان صرفنا قلنا انه يريد حضور ذلك الانسان في ضيافته وجب ان يذهب
اليه بنفسه ويلتمس منه الحضور فان لم يذهب ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بانه ان لم يفعل ذلك
لم يحضر علمنا انه ما كان يريد حضور ذلك الانسان في ضيافته فكذا انه تعالى لما اراد من العبد فعل الطاعات
والاجتناب عن المحظورات وعلم انه لا يقدم العبد على ذلك الفعل الا اذا نصب له اماما وجب ان
تكون تلك الارادة مستلزمة لارادة نصب الامام فان لم يرد هذا امتنع كونه مريدا لتلك الطاعات
ثم ان فعل اللطف اذا اخل به المكلف فهو جار مجرى ... يكون واجبا قياسا على التمكين والجواب من وجوه
كثيرة ذكرناها في كتاب نهاية العقول وكتاب المحصول في الاصول ونذكر هاهنا نكتة كافية في هذا
الباب الاول انكم ان ادعيتم ان نصب الامام لطف بانه من الله اللطف الذي فسرتموه انما يحصل من نصب امام
قاهر سائس يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام واما الذي
لا اثر في الدنيا منه ولا خبر فلا نسلم انه لطف البتة فاذن الامام الذي يمكن بيان كونه لطفا
لا توجبون وجوده والذي توجبون وجوده لا يمكن بيان كونه لطفا فسقط الاستدلال الثاني ان كان
كون الخلق اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية اتم واكمل عند وجود الامام منه عند عدمه فكذلك
هذه الاحوال اكمل عند وجود القضاة المعصومين والعساكر المعصومين والنواب المعصومين وانتم لا

توجبون شيئا من ذلك على الله تعالى فعدم وجود هذه الاشياء اما ان يقال انه لاجل ان العالم
حصل فيه اصل التمكين فاما تحصيل التمكين فغير واجب او لان كون القضاة والعساكر معصومين
وان كان لطفا من هذا الوجه الا انه ربما اشتمل على وجه خفي من وجوه المفسدة لاجله ما وجب
لا يجب على الله نصب القضاة المعصومين والعساكر المعصومين وعلى التقديرين فلم لا يجوز مثله في هذه
المسألة الثالث ان كون الشيء مشتملا على المصلحة من بعض الوجوه لا يمنع اشتماله على المفسدة من وجه آخر وان
الشيء لا يكون لطفا واجبا على الله تعالى الا اذا كان خاليا عن جميع جهات المفسدة فاذن لا يتم القول
بان نصب الامام لطف بمجرد ما ذكرتم بل لا بد معه من بيان كونه خاليا عن جميع جهات المفسدة وانتم ما بينتم
ذلك فاذن لم يثبت ان نصب الامام لطف لا يقال انا في هذا المقام نتكلم مع المعتزلة وهم يسلمون لنا
ان المعرفة انما تجب علينا تحصيلها لكونها لطفا في اداء الواجبات العقلية فان كان مجرد تجويز اشتمال
الشيء على المفسدة يمنع من الحكم بكونه لطفا وجب ايضا ان لا تحكموا بكون المعرفة لطفا لان هذا
الاحتمال قائم فيها لانا نقول الفرق ظاهر وذلك لان المعرفة لطف يجب علينا تحصيلها ونحن انما
عرفنا ان الشيء بكونه مشتملا على جهة من جهات الوجوب وعلم خلوه عن جهات القبح حكمنا بكونه
لطفا والظن هاهنا قائم مقام العلم في كونه سببا لوجوب الفعل علينا فلا جرم كفى هذا
القدر في ان يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالى واما انتم فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى وذلك
الجزم بوجوبه على الله لا اذا اثبتم انه في علم الله خال عن جميع جهات المفسدة فاين انتم من اثبات هذا
من الاعراض التي كونه لطفا ... ان الله تعالى فعله في ذلك استدللنا بانه تعالى فعله على خلوه عن
جهات القبح وعلى كونه لطفا اما انتم عكستم هذا الباب فاستدللتم بكونه لطفا في نفسه على ايجابه
على الله تعالى فظهر الفرق بين البابين الرابع لا يبعد وجود زمان يتفق لاهل الزمان ان يصيروا
مستنكفين عن طاعة غيرهم فيصير نصب الامام الذي في ذلك الزمان سببا لازدياد الفتنة لا يقال هذا
وان كان محتملا الا انه نادر والنادر لا عبرة به لانا نقول هب انه نادر الا انه لا زمان الا ويحتمل
يحتمل ان يكون ذلك الزمان هو زماننا لذلك النادر وبتقدير ان يكون كذلك لم يكن نصب الامام
فيه واجبا وح لا يمكنكم ان تقطعوا في شيء من الازمنة بانه يجب فيه نصب الامام على الله تعالى لانكم
انما تدعون ان نصب الامام لطف في الازمان او في المكلفين فان كان ... قولكم

لان خلو الزمان عن التكاليف الشرعية جائز فالامام الذي هو لطف فيها اولى ان يجوز خلو الزمان
عنه وان كان ثم فنقول اما ان تدعوا ان الامام لطف في ادخال الواجبات العقلية في الوجود
سواء كان ادخالها في الوجود لاجل وجه وجوبها او لا لهذا الوجه واما بان تقولوا بان الامام
لطف في ان يفعل المكلف في الوجود لاجل وجه وجوبها والاول باطل لان ادخالها في الوجود لا لاجل
وجه وجوبها لا عبرة به البتة فلم يبق لكم الا ان تدعوا ان الامام لطف في ان يدخل المكلف
الواجبات العقلية في الوجود لاجل وجه وجوبها وهذا مما لا يمكنكم ان تذكروا في تقريره شيئا و
ذلك لان ادخال الفعل في الوجود لاجل وجه وجوبه عبارة عن كيفية من كيفيات الدواعي
القائمة بالقلوب ثم لا يمكن اثبات ان لنصب الامام اثرا في هذه الكيفيات بل الدليل دل على ان
الامر بالعكس لان اولوا الامر متبوع فاذا كان الانسان محمولا على فعل من الافعال بالقهر
صارت نفسه راغبة فاذا صار ممنوعا عنه صار راغبا فيه فثبت ان هذه التهويلات التي ذكرها
هؤلاء الاثنا عشرية تمويهات محضة وانه متى بحث عن محل الخلاف على التعيين لا يمكنهم ان يذكروا
في تقرير مذهبهم عند التحقيق على الانصاف حجة تذكر وهو ان عند حصول هذا اللطف لا يجب ان
يعلم المكلف قطعا انه حصل ما يمنع من الفعل او يعلم انه لم يحصل هذا المانع البتة فان كان الاول لزم
انه يجب في العقول ان يحصل مثل هذا اللطف لانه اذا كان يعتقد وجوده لا يحصل الفعل كما ان يعتقد
عدمه ايضا لا يحصل لم يكن فعل مثل هذا اللطف واجبا بل الفعل وجب الامتناع منه لانه لا فائدة
في فعله البتة وان كان الثاني وهو ان اعتقد قطعا ان هذا اللطف يرجح جانب الفعل فحينئذ يعلم انه يحصل
ما يمنع من الفعل فعلى هذا التقدير وجب حصول الاثر على ما قررناه في مسئلة خلق الافعال فلو كان
نصب الامام لطفا بهذا التفسير لزم ان تنتفي المفاسد وحصول المصالح لا محالة ولما لم يكن كذلك وجب
ان لا يكون نصب الامام لطفا الثامن هو ان الذي يجعل نصب الامام لطفا فيه ان كان الله تعالى عالما بوقوعه
كان واجب الوقوع فلا حاجة به الى هذا اللطف وان كان عالما بعدمه وفرضه كان ممتنع الوقوع
فلم يكن للطف فيه اثر البتة سلمنا ان نصب الامام لطف لكن لا نسلم ان اللطف واجب وقد قررنا ما يدل
على انه لا يجب على الله تعالى شيء اصلا فهذا هو الكلام المختصر في هذا الباب الفصل الثالث في انه لا يجب ان
يكون الامام معصوما قال اصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج لا يجب ان يكون الامام معصوما

وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية يجب ذلك لنا انا سنقيم الدلالة على صحة امامة ابي بكر واجمعت الامة على انه
ما كان واجب العصمة لا اقول انه ما كان معصوما فثبت حصول الاجماع هاهنا بين الخلق على ان الامام ليس
من شرطه ان يكون واجب العصمة اما الاثنا عشرية فقد احتجوا على وجوب عصمة الامام بوجوه الشبهة الاولى
انا انما اوجبنا الحاجة الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو حصل في الامام هذا المعنى لافتقر هو ايضا
الى امام آخر فيلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فوجب ان لا يحصل فيه جواز الخطاء و
اعلم انهم احتجوا بما ذكرنا ان دليلنا في وجوب وجود الامام وفي وجوب عصمته هو عين الدليل الذي
به يعرف وجوب وجود الصانع ووجوب وجوده وذلك لانا نقول العالم يجوز وجوده ويجوز عدمه فافتقر
رجحان وجوده على عدمه الى مرجح فكذا الخلق يجوز عليهم الطاعة ويجوز عليهم المعصية فافتقر
رجحان الطاعة على المعصية الى المرجح وهو الامام ثم ان هذا الجواز الذي هو علة الحاجة الى المؤثر
غير حاصل في الصانع والا لافتقر الى مؤثر آخر فيلزم اما الدور واما التسلسل فكذا هاهنا علة الحاجة الى
الامام على المعصية غير حاصل في الامام والا لافتقر الى امام آخر فيلزم اما التسلسل واما الدور وهما
محالان فثبت ان مسئلة الامام بعينها مطابقة لمسئلة اثبات الصانع الشبهة الثانية في وجوب العصمة انه
ثبت بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشريعة التي جاء بها فانه اوجبها على جميع المكلفين الى يوم القيمة
فلما اوجبها على جميع المكلفين وجب وصولها الى جميع المكلفين والا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق
اذا ثبت هذا فنقول هذه الشرائع لا بد لها من حافظ يحفظها عن التغيير ومن ناقل ينقلها الينا
وذلك الناقل لا بد وان يكون واجب العصمة اذ لو لم يكن كذلك لم يكن نقله مفيدا للعلم وذلك الناقل
الذي هو واجب العصمة اما ان يكون مجموع الامة على ما يذهب اليه من يقول الاجماع حجة او بعض
آحاد الامة والاول باطل لان وجوب عصمة مجموع الامة لا يعرف الا بالدليل السمعي وكل دليل نقلي فانه لا
يتطرق النسخ والتخصيص اليه فاذن كل دليل يدل على ان الاجماع حجة فانه لا يتم كونه دليلا الا
اذا عرفنا انه لم يوجد له ناسخ ولا مخصص وانما يحصل لنا هذا العلم بهذا العدم اذا عرفنا انه
لو وجد هذا الناسخ او هذا المخصص لوجب ان ينقل الينا وانما نعرف انه لو كان لوجب ان ينقل
لو عرفنا انه لا يجوز على الامة ان يخلوا بنقل بعض الشرائع وانما نعرف انه لا يجوز عليهم هذا الاخلال
اذا عرفنا كونهم موصوفين بوصف العصمة فثبت ان العلم بانهم لا يحصل الاخلال بنقل الشريعة

متى استفدناه من الاجماع ولزم الدور والدور باطل فكان هذا القسم باطلا واذا بطل هذا القسم ثبت
ان المتكفل بنقل الشريعة وحفظها عن التغيير والتبديل انما هو شخص معين معصوم وهو فرع وجوب العصمة و
ذلك هو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان تبقى الشريعة محفوظة بنقل اهل التواتر لانا نقول نقل اهل
التواتر يدل على ان ما نقلوه صحيح لكن لا يدل على ان الذي لم ينقلوه لم يوجد فجاز ان
من الاكثر وهذه الشبهة كانوا يرتبونها على وجوه سخيفة ونحن رتبناها على هذا الوجه الشبهة الثالثة
الامام في اللغة عبارة عن الشخص الذي يقتدى به ويقتدى به كالرداء اسم لما يرتدى به والازار اسم
لما يؤتزر به اذا ثبت هذا فنقول لو جوزنا الذنب على الامام فحال اقدامه على ذلك الذنب اما ان يقتدى
به او لا يقتدى به فان كان الاول كان الله تعالى قد امرنا بالذنب وانه غير جائز وان كان الثاني خرج الامام عن
كونه اماما لان المأموم اذا راى ما عمله حسنا فعله واذا راى ما عمله قبيحا لم يفعله لم يكن متبعا له
ولا مقتديا به بل يكون متبعا للدليل وذلك يقدح في كونه اماما فثبت ان الخطأ على الامام غير
جائز الشبهة الرابعة لو جاز الذنب على الامام فبتقدير اقدامه على سفك الدماء واستباحة الفروج و
انواع الظلم اما ان يجب على الرعية منعه عن هذه الافعال او لا يجب فان وجب فاما ان يجب ذلك على
مجموع الامة او على احاد الامة لا جائز ان يجب على مجموع الامة منعه عن تلك الافعال لوجهين
الاول ان اطباق جميع الرعايا الموجودين في الشرق والغرب على الفعل الواحد ممتنع ثم لا يحصل منع الامام
عن تلك الافعال المنكرة الثاني انا نرى الملك العظيم اذا اقدم على فعل قبيح فلو ان واحدا من احاد الرعايا
تصدى لاظهار الانكار عليه لا ندري كان يصير عرضة مواقع الذل والهلاك في ذلك الفعل القبيح
وحيث ما نرى هذا الواحد الذي اظهر الانكار يقتلونه واذا كان هذا الخوف حاصلا لكل واحد من
احاد الرعية امتنع اجتماعهم على منع ذلك الملك عن ذلك الفعل اما القسم الثاني وهو ان يجب على كل واحد
من احاد الرعية اظهار الانكار على الملك الكبير فهذا ايضا بعيد لوجهين الاول ان كل واحد من احاد الرعية لا
يقوى على منع ادنى امير من اصغر القرى وكيف يقوى على منع ملك الدنيا الثاني ان المقصود من نصب الامام ان يؤدب
كل واحد من احاد الرعية فلو كلفنا كل واحد من احاد الرعية ان يؤدب الامام لزم الدور فان هذا
انما يجوز حصوله بعد الوجود الى هذا ومعلوم ان الدور باطل القسم الثالث وهو ان يقال لا يجب
عند اقدام الامام على المعاصي والفواحش لا يجوز منعه عنها البتة فهذا ايضا باطل لان الادلة الدالة





على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة فيتناول الامام وغيره واذا ثبت فعلى هذا التقدير يجب
نصب الامام سيما لكثرة الفواحش ومعلوم ان المقصود منه تقليلها فهذا ينتهي الى الانتفاء فثبت ان الامام
لو لم يكن واجب العصمة لافضى الى هذه الاقسام الباطلة فوجب القول بكونه باطلا الشبهة الخامسة
يتمسك بقوله تعالى لابرهيم قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الاية ولك الاية تدل على ان عهد الامامة
لا يصل الى من كان ظالما وكل من كان مذنبا فانه ظالم قال الله تعالى فمنهم ظالم لنفسه فثبت بهذه
الاية ان كل من كان مذنبا سواء كان ذنبه ظاهرا او باطنا فانه لا يكون اماما واذا
كان كذلك ثبت ان الامام لابد وان يكون معصوما والجواب عن الشبهة الاولى انها مبنية على المسئلة الاولى
وهي ان الخلق لما كان الخطأ عليهم جائزا احتاجوا الى نصب الامام وقد تقدم الكلام فيه والجواب عن
الشبهة الثانية ان الشريعة انما تبقى محفوظة بنقل الناقل المعصوم بحيث يكون الرجوع اليه والرجوع الى
قوله فاما اذا لم يكن كذلك لم تصر الشريعة محفوظة بنقله فسقطت هذه الشبهة والجواب عن الشبهة الثالثة انكم
في انه يجب على كل واحد من احاد الرعية ان يقتدي بنواب الامام من القضاة والعلماء والشهود مع
انهم ليسوا باتقياء معصومين ولكنا نقتدي بهم فهم نوع من الامام الاعظم والجواب عن الشبهة الرابعة
الحاصل نواب الامام وذلك لان الامام المعصوم اذا فوض الامارة والوزارة الى بعض الناس و
ذلك المفوض اليه غير معصوم فبتقدير صدور الذنب عنه الحاكم له انما هو الامام الاكبر ومن عداه من عسكره و
الا فقط لان الامام الاكبر وحده لا يقدر على دفع ذلك الامير مع عساكره الكثيرة الامير الواحد بل اذا لم
يقدر على دفع رعيته من الامير مع ما كان معه من العساكر الكثيرة فلا عن ان يقدر عليه وحده وثم وهو
ان الدافع لذلك الامير هو الامام الاكبر مع عسكره فهذا القسم باطل لان عسكره ليسوا معصومين فربما لا ينصرونه
الامام المعصوم فثبت ان تفويض الامارة والوزارة الى غير المعصوم سبب لازدياد الشر والفتنة وكل
ما تقولونه هاهنا فنحن ايضا نقول به في الامام والجواب عن الشبهة الخامسة ان الاية دالة على ان شرط الامام ان لا
يكون مشتغلا بالذنوب فاما ان يكون واجب العصمة فلا دلالة في الاية عليه **الفصل الثالث** فيما به يصير
الامام اماما اتفقت الامة على ان نص الله تعالى ونص رسوله على شخص بالامامة سبب مستقل لصيرورته اماما لكنهم
اختلفوا في انه هل يصير اماما بطريق اخر سوى هذا التنصيص فقالت الزيدية ان الفاطمي اذا كان عالما
زاهدا وخرج بالسيف ودعى الناس الى نفسه بالامامة صار اماما وقال اصحابنا والمعتزلة عقد البيعة

لحصول الامامة ولا للاثنى عشرية انكروا ذلك قلنا انا سنقيم الدلائل على صحة امامة ابي بكر واما قوله لم تنعقد
الا بالبيعة وهذا يقتضي ان البيعة طريق لحصول الامامة والاثنا عشرية ينكرون هذا فجوابه ان
لا يمكن ان يكون سببا لحصول الامامة بوجوه الشبهة الاولى ان هؤلاء الذين يبايعون الامام لا قدرة
لهم البتة على التصرف في احاد الامة وفي اقل الاشياء فكيف يعقل ان لا قدرة لهم على التصرف في اجل
الامور واكمل الاشياء فكيف يعقل ان يكون لهم قدرة على اعطاء الغير التصرف في جميع اهل الشرق و
والغرب الشبهة الثانية ان اثبات الامامة بالعقد والبيعة يفضي الى الفتنة لان اهل كل بلد يقولون
الامام منا اولى والعقد الصادر منا اسبق ولا يمكن ترجيح البعض على البعض فيفضي الى الهرج والمرج و
اثارة الفتنة ومعلوم ان المقصود من نصب الامام ازالة الفتنة فيعود بالابطال فنصب الامام بطريق البيعة
يفضي الى اثارة الفتنة فكان باطلا الشبهة الثالثة ان منصب الامامة اعلى واعظم من منصب القضاء والحسبة فاهل
البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضي والمحتسب فبان لا يتمكنوا من نصب الامام الاعظم اولى الشبهة الرابعة الامام
نائب الله ونائب رسول الله صلعم ونيابة الغير لا تحصل الا باذنه فاذا لم يوجد الاذن وجب ان لا تثبت الامامة الا
بنص الله ونص رسوله فثبت ان الامامة لا تثبت الا بالنص الشبهة الخامسة ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة
وان يكون افضل الخلق كلهم وان يكون اعلم الخلق كلهم وان يكون حاصلا بينه وبين الله ولا اطلاع
لاحد من الخلق على هذه الصفات والمرجح هو العالم بها واذا كان كذلك وجب ان لا يعلم نصب الامام الا
بالنص والجواب عن الاولى انه منقوض بان الشاهد لا قدرة له على التصرف في المشهود عليه ثم انه بقوله
يصير القاضي متمكنا من التصرف فيه فكذا ههنا والجواب عن الثانية ان الترجيح يحصل اما بزيادة العلم او الزهد
او السن او النسب او كثرة ميل الخلق اليه فان حصل الاستواء في الكل وتعذر الترجيح [illegible]
بعقد آخر وعن الثالثة انه لا استبعاد في ان ياذن الله تعالى في تولية الامامة ولا ياذن الله في تولية القضاء
وايضا فالتحكيم جائز على مذهب بعض الفقهاء وعن الرابع وهو قولهم انه اذا كان نصب الامام من الامة
كان الامام نائب الامة لا نائب الله فجوابه لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة شخصا معينا كاشفا عن كونه
نائبا عن الله تعالى وعن الخامسة انا لا نسلم ان العلم القطعي بحصول تلك الصفات شرط بل الشرط عندنا حصول الظن
فقط وبالله التوفيق **الفصل الثاني** في اقامة الدلالة على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر والحجة في
المسألة ان الامة مجمعة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم اما ابو بكر واما علي واما العباس ثم بطل قول

بان



بان الامام هو علي والعباس فوجب القطع بان الامام هو ابو بكر واعلم ان الدليل مبني على مقدمات
المقدمة الاولى ان الامة مجمعة على ان الامام بعد رسول الله صلعم احد هؤلاء الثلثة واعلم ان الانصار طلبوا
الخلافة لانفسهم في اول الامر حتى قالوا منا امير ومنكم امير فلما ظهر ابو بكر في ذلك تركوا قولهم
وصار ذلك القول باطلا باجماع الامة ومن نظر في كتب السير علم وتيقن اتفاق الامة على ان
الامام بعد رسول الله صلعم ليس الا احد هؤلاء الثلثة المقدمة الثانية ان عليا ما كان بعد وفاة رسول الله صلعم
في العجز الى حيث لا يمكنه طلب حق نفسه وما كان ابو بكر في القوة والسلطنة بحيث يمكنه دفع الحق
من علي والدليل عليه ان عليا عم كان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة مع علو منصبها
زوجة له وكان الحسن والحسين ابنيه وكان العباس مع علو منصبه عمه فانه يروى في الاخبار ان
العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا
يختلف عليك اثنان والزبير كان مع غاية شجاعته معه على فانه يروى انه سل السيف وقال لا
ارضى بخلافة ابي بكر واما ابو سفيان فانه قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لا
ملأن الوادي خيلا ورجلا واما جملة الانصار فانهم كانوا اعداء ابي بكر وقد كانوا طلبوا الامامة
لانفسهم فدفعهم ابو بكر عنها بقوله الائمة من قريش فلو كان علي رضه منصوصا عليه نصا ظاهرا لقالوا
ولو عرفوه لقالوا لابي بكر انك زعمت ان منصب الخلافة لا يصلح الا لمن اختص بها فعلي اولى بها
من القطع ومنعها الى مستحقها فان من علم ان الخصم اعترف اذ اورد مثل هذا القول لا يتركه
فثبت بما ذكرناه ان الامامة لو كانت حقا لعلي بالنص لكان في غاية القدرة على اخذها ودفع
الظالم المنازع فيها واما ابو بكر فمعلوم انه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال وعند الروافض
انه كان ضعيفا جبانا ومتى كان الامر كذلك استحال في مثل علي مع كثرة اسباب القوة والشوكة في
حقه ان يصير عاجزا في يد شخص ضعيف لا مال له ولا عسكر ولا قوة بدن ولا قوة قلب ثم يبلغ ذلك
العجز الى حيث لم يخرج من داره ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه هذا مما لا يقبله
العقل البتة واعلم ان اهل الاثنى عشرية في هذا الباب يحتجون في ذلك بانهم اذا وصفوا عليا بالشجاعة
والشوكة بالغوا في ذلك الوصف بحيث يخرجونه عن المعقول واذا تكلموا في هذه المسألة وصفوا عليا
بالعجز والضعف فيبالغون فيه بحيث يخرجونه عن الحد المعقول المقدمة الثالثة ان نقول لما ثبت بالاجماع ان الامام

أحدهم ولا الثلاثة فيقول وجدنا عليا وعباسا تركا المنازعة مع أبي بكر فذلك الترك إما للعجز أو للعقيدة
لا جائز أن يكون للعجز لما ذكرنا في المقدمة ثم ثبت أنهما تركا المنازعة مع القدرة على المنازعة
فإن كانت الإمامة حقا لواحد منهما كان ترك هذه المنازعة معصية كبيرة وذلك يوجب انعزالهما وإذا
ثبت انعزالهما ثبت القول بإمامة أبي بكر وإن لم يكن الإمامة حقا لهما وجب أن يكون حقا لأبي بكر لئلا
يخرج الحق عن جميع أقوال الأمة فثبت أنه لا بد على كل حال من الاعتراف بإمامة أبي بكر واعلم أن كلام
الخلاف على هذا الدليل الإلزامي المشهور من أن عليا إنما ترك المحاربة لأجل التقية وما قدم من
إبطال هذا الكلام فيبقى هذا الدليل سالما عن الأسولة وأما الشيعة فقد احتجوا على أن الإمام الحق بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب رضي الله عنه بوجوه الشبهة الأولى وهي التي عليها يعولون وبها يتولون
قالوا أجمعت الأمة على أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إما علي أو أبو بكر أو العباس ولا يجوز أن يكون
الإمام هو أبو بكر أو العباس فوجب أن يكون الإمام هو علي فيفتقر في تقرير هذا الدليل إلى مقدمات
المقدمة الأولى أن الإجماع حجة قالوا الدليل عليه أنا قد دللنا على أن زمان التكليف لا يخلو عن معصوم ثم
وقول المعصوم حجة فإذا حصل الإجماع كان ذلك الإجماع مشتملا على قول ذلك المعصوم فوجب أن يكون
الإجماع حجة المقدمة الثانية أن أبا بكر والعباس لم يكونا صالحين للإمامة قالوا لأنه ثبت أن
الإمام لا بد وأن يكون واجب العصمة وثبت أنهما ما كانا واجبي العصمة فثبت أنهما ما كانا صالحين للإمامة
ولما بطلت إمامتهما وجب القطع بإمامة علي رضي الله عنه حتى لا يخرج الحق عن قول كل الأمة فهذا هو الحجة الكبرى
للإمامية في المسألة الشبهة الثانية قالوا لو كان أبو بكر إماما لكانت الإمامة إما أن تثبت بالنص أو بالبيعة و
القسمان باطلان فبطل القول بإمامة أبي بكر أما الحصر فلأن كل من قال بإمامته لم يثبتها إلا بأحد
هذين الطريقين وإنما قلنا أنه لا يمكن إثباتها بالنص لأنه لو كان منصوصا عليه بالإمامة لكان
ترفعه يوم السقيفة إمامة نفسه على البيعة من أعظم المعاصي وذلك يقدح في إمامته ولكان قدحهم
في علي من أعظم المعاصي وإنما قلنا أنه لا يمكن إثباتها بالبيعة للوجوه التي حكيناها عنهم في
الفصل المتقدم في بيان أنه لا يجوز أن يكون البيعة طريقا إلى ثبوت الإمامة قالوا فثبت أنه لو كان إماما
لكانت إمامته بأحد هذين الطريقين وثبت فساد كل واحد منهما فبطل القول بكونه إماما الشبهة الثالثة قالوا
إنه نص على إمامة علي نصا جليا لا يقبل التأويل فوجب القطع بكونه إماما والذي يدل عليه وجوه

١٥٥

هذا النقل الجلي أن هذا النقل ثبت بخبر التواتر وخبر المتواتر يفيد العلم إنما قلنا إنه ثبت بخبر التواتر لأن
خبر التواتر عن الأمور الماضية يعتبر في كونه مفيدا للعلم أمور ثلاثة أولها أن يكون المخبرون في غاية
الكثرة والتفرق في البلاد والحرف بحيث يمتنع عقلا اتفاقهم على الكذب فهذا الشرط حاصل هاهنا وذلك
لأن الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها يخبرون عن وجود هذا النقل و
ثانيها أن المخبرين إنما يخبرون عن أمر محسوس وهذا الشرط هاهنا حاصل وذلك لأن المخبر عنه
بتنصيص محمد صلى الله عليه وسلم على إمامة علي وذات محمد وذات علي وتكلم محمد صلى الله عليه وسلم بهذا الكلام كل ذلك أمور
محسوسة وثالثها أن يكون حال المخبرين في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب في جميع الأزمنة
مثل هذا الزمان والذي يدل على حصول هذا الشرط في هذه الواقعة وجهان الأول أن هؤلاء
الشيعة مع كثرتهم وامتناع اجتماعهم على الكذب يخبرون أنه أخبرهم قوم بلغوا في الكثرة إلى أن الطبقة
الثانية هكذا والثالثة وهكذا جميع الطبقات إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم وعلي رضي الله عنه كانوا في الكثرة وامتناع
الاجتماع على الكذب مثل ما هم عليه في هذا اليوم وكما كان أهل زماننا بالغين إلى حد التواتر
وهم قالوا أن قد أخبروا أن كل واحد من الطبقات الماضية هكذا كان قد حصل العلم بأن الطبقات
الماضية كانوا على هذه الصفة الثاني لو فرضنا أن بعض الطبقات الماضية لو كانوا أقل من عدد التواتر
لوجب أن يشتهر ذلك وأن يصل هذا الخبر إلينا فلما لم يصل هذا الخبر إلينا علمنا أن المخبرين عن
هذا الخبر في جميع الطبقات كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر فثبت بما ذكرنا حصول
التواتر في نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على إمامة علي بن أبي طالب وخبر المتواتر يفيد العلم وذلك يفيد القطع
الشبهة الرابعة أن الإمام منصوص عليه من قبل الله ومن قبل رسوله ومتى كان الأمر كذلك وجب أن
يكون الإمام هو علي بن أبي طالب إذ لا فرق بين هذه الشبهة والشبهة الثالثة إلا أن في الشبهة الثالثة تمسكوا
أنه لا يجوز أن يكون البيعة طريقا إلى ثبوت الإمامة وأما هاهنا فإنهم لا يتمسكون بأن البيعة لا يجوز
أن يكون طريقا إلى الإمامة بل قالوا هب أن البيعة يجوز أن يكون طريقا إلى الإمامة إلا أنا نتمسك
بالدلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على إمامة من يكون إماما بعده ثم نستنتج من هذا أن ذلك المنصوص
عليه لا بد وأن يكون هو علي إنما قلنا إنه نص على إمامة من كان إماما بعده لوجوه الأول أن النبي صلى الله عليه وسلم
لم يخرج قط من المدينة إلا وقد استخلف عليها رجلا وإنما كان يفعل ذلك لأنه لا يحتمل إلا الرغبة

وهذا المعنى بعد الموت اهم لان رعاية المصالح وقت الغيبة وان كانت مهمة الا انها ممكنة اما بعد الموت
بعد الموت غير ممكنة فلما لم يترك الرسول صلعم الاستخلاف وقت الغيبة القليلة فكيف يجوز ان يترك
وقت الغيبة العظمى وهي الموت ان النبي صلعم قال انما انا لكم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدكم
الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها فكما انه يجب على الوالد المشفق رعاية مصالح اولاده
حال حيوته فكذا يجب عليه رعاية مصالحهم بعد وفاته لئلا يضيعوا ومعلوم انه لو لم يستخلف ولم
ينص على احد لضاعوا في دينهم ودنياهم فوجب القطع بانه نص على من يكون اماما بعده ثم ان النبي صلعم
بلغ في الشفقة على الامة في ارشادهم الى الاصلح ان علمهم في كيفية الاستنجا اشياء ادبا ومن المعلوم
ان المصالح المتعلقة بالامامة التي هي اعظم المناصب في الدين والدنيا بعد الرسالة اعظم من سائر
المصالح فلما علمهم في اخس المصالح وادونها رتبة وهو الاستنجا اشياء ادبا فكيف يليق به ان يهمل
امر الامامة مع انها اعظم المناصب في الدين والدنيا ثم انه صلعم ما خرج من الدنيا حتى صار امر الدين كاملا
كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة اعظم اركان الدين فهذا يقتضي ان امر
الامامة قد تم قبل وفاته وهذا المعنى انما يحصل اذا قلنا انه نص على امامة شخص بعينه فثبت بمجموع
ما ذكرنا انه صلعم نص حال حيوته على امامة من يكون اماما بعده فنقول ذلك الشخص لا يجوز ان يكون هو
ابو بكر اذ لو كان كذلك لكان توقيفه الامر على البيعة من اعظم المعاصي وذلك يقدح في امامته واذا
ثبت انه ليس ابو بكر ولا العباس ثبت انه علي لئلا يخرج عن قول كل الامة الشبهة الخامسة ان عليا افضل
الخلق بعد الرسول صلعم والافضل يجب ان يكون اماما اما المقدمة الاولى فنحن نقررها في اثناء الاخبار واما المقدمة
الثانية فالدليل على صحتها ان من جعل اماما لغيره فقد جعل متبوعا لذلك الغير وجعل الاعلى تبعا للادنى
قبيح في العقول الا ترى ان من بني مدرسة فجعل واحدا من اوساط الفقهاء مدرسا فيها ثم امر الشافعي
وابا حنيفة ان يجلسوا في درسه وان يكونوا من اتباعه واشياعه فان كل احد يزري عليه ويلومه ويقول
انك جعلت الكامل تبعا للناقص فهذا قبيح في العقول واذا ثبت ان عليا افضل الخلق وثبت ان الافضل
هو الامام فثبت ان عليا هو الامام الشبهة السادسة قالوا ان عليا اعلم الصحابة واشجعهم واشدهم التصاقا
برسول الله صلعم فوجب ان يكون هو القائم مقامه اما انه اعلم واشجع فسيأتي الدليل عليه واما انه اشد التصاقا
برسول الله صلعم فظاهر اما من جهة النسب فلانه ابن عمه واما من جهة المصاهرة فكذلك واذا ثبت هذا وجب ان





يكون هو الامام لان الامام هو الذي يقتدى به ويتبعه فيه وهذا لا يتأتى الا بالعلم والشجاعة اتم فاذا
كان علمه وشجاعته اكثر كان الاقتداء به والاهتداء بهديه اولى الحجة السابعة قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة اولي الامر امرا جزما فوجب في اولي الامر ان لا يامر الا
بالطاعة اذ لو جاز ان يامر بالمعصية مع انه تعالى امرنا بطاعته مطلقا لكان قد امرنا على هذا التقدير
بالمعصية وذلك باطل واذا ثبت هذا علمنا ان اولي الامر الذين امرنا الله بطاعته لا يامر الا بالطاعة
وهذا يقتضي ان المراد باولي الامر في هذه الاية شخص واجب العصمة فثبت ان الامام يجب ان يكون
واجب العصمة وكل من قال بذلك قال انه علي الحجة الثامنة ان ابا بكر والعباس ما كانا صالحين للامامة
فتعين ان يكون الامام هو علي انما قلنا انهما ما كانا صالحين للامامة وذلك لانهما كانا كافرين
في اول الامر وكل من كان كافرا بالله طرفة عين لم يصلح للامامة والدليل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات
فاتمهن الاية وجه الاستدلال ان لفظ العهد يطلق وقد ذكر الامام قبله في هذه الاية فوجب ان يكون المراد
من هذا العهد هو الامامة اذا ثبت هذا فنقول الكافر ظالم لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم
ولقوله والكافرون هم الظالمون فاذا ثبت هذا فنقول كل شخص اتصف بالكفر في جزء من الاوقات كان
بالظلم وكان في ذلك الوقت موصوفا بانه ظالم فوجب ان يصدق عليه في ذلك الوقت بانه لا ينال
عهد الامامة وقد ثبت ان قوله لا ينال عهد الامامة كلام يتناول الوقت الحاضر وجملة الاوقات المستقبلة
بدليل صحة استثناء جميع الاوقات منه حيث قال الا ان هذا الظالم الكافر لا ينال عهد الامامة الا حين كفره
وحين ظلمه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ فثبت ان الكافر حال ما كان موصوفا
بكفره صدق عليه انه لا ينال عهد الامامة البتة في شيء من اوقات وجوده لا حال الكفر ولا بعده
واذا ثبت هذا ظهر ان كل من كفر بالله طرفة عين فانه لا ينال عهد الامامة فلا يستحق بهذه الاية
فثبت ان ابا بكر وعمر والعباس كانوا قبل ظهور دين محمد صلعم على الكفر فوجب ان يخرجوا عن
صلاحية الامامة واذا اخرجوا عن هذه الصلاحية تعين علي عم للامامة واعلم ان هذه الاية
كما دلت على ان عليا هو الامام بعد النبي صلعم فكذلك يدل على انه لم يكفر طرفة عين بالله لانه لو
كان قد كفر بالله في اول عمره لزم بحكم هذه الاية ان لا يكون اهلا للامامة فثبت ايضا ان ابا بكر
والعباس ليسا اهلا للامامة بمقتضى هذه الاية وكان يلزم خروج ابي بكر والعباس وعلي عن الامامة

الامامية وكان اجماع الامة على ان الامام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم احد هؤلاء الثلثة باطلا وما كان
الطعن في الاجماع فاسدا ثبت ان ابا بكر والعباس ما كانا مذكورا بامته قبل ظهور دين محمد صلى الله عليه وسلم
ثبت ان عليا لم يكن بامته قط حتى لا يلزم الطعن في الاجماع الحجة ٩ التمسك بقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امرنا بالكون مع الصادقين والامر بالكون مع
الصادقين مشروط بوجود من يعلم قطعا انه من الصادقين والذي يعلم قطعا من الصادقين هو
الذي يعلم منه كونه واجب العصمة فثبت ان الخلق مأمورون بمتابعة شخص واجب العصمة واذا
ثبت ذلك ثبت ان الامام هو علي بالوجه الذي قررناه في الطرق المتقدمة الحجة ١٠ التمسك
بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهذه الاولوية مطلقة فوجب حملها على
الكل حملا للاولوية الحاصلة في جميع الا ما استثناه الدليل وصف ابي بكر واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
الاية في كونه قائما مقامه بعد موته والاية تقتضي في اتباعه وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه
لدخل فثبت ان هذا اللفظ ثابتا في الامامة اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان ابا بكر ما كان
من اولي الارحام لجهته وكان علي كذلك فكان علي اولى بالامامة الحجة ١١ التمسك بقوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وجه الاستدلال بالاية ان نقول هذه الاية يدل على امامة شخص معين ومتى كان الامر كذلك وجب
ان يكون ذلك الشخص هو علي اما بيان المقام الاول فالدليل عليه ان لفظ الولي يحتمل معنيين
احدهما المتصرف كقوله عم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها والثاني الناصر كقوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فيجب ان لا يكون حقيقة في معنى اخر تقليلا للاشتراك اذا
ثبت هذا فنقول الولي المذكور في هذه الاية ليس بمعنى الناصر فوجب ان يكون بمعنى المتصرف انما
قلنا انه ليس بمعنى الناصر لان الولي المذكور في هذه الاية غير عام في حق كل المؤمنين لانه تعالى
ذكره بكلمة انما وهي للحصر قال الشاعر ۝ ولست بالاكثر منهم حصى ۝ وانما العزة للكاثر ۝ والولي
بمعنى الناصر فهو عام في حق كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
ولزم من صحة هاتين المقدمتين القطع بان الولاية المذكورة في هذه الاية ليست بمعنى النصرة واذا
بطل هذا المعنى وجب ان يكون المراد من الولاية المذكورة في هذه الاية التصرف فصار معنى الاية





انما المتصرف فيكم ايها الامة هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف في
كل الامة هو الامام فثبت ان هذه الاية دالة على امامة شخص معين واذا ثبت هذا فنقول وجب
ان يكون ذلك الشخص هو علي عم ويدل عليه وجهان الاول ان الامة في هذه الاية على قولين منهم من
قال انها لا تدل على امامة احد ومنهم من قال انها تدل على امامة علي بن ابي طالب وليس في الامة
احد يقول انها تدل على امامة غيره فلما ثبت انها تدل على اصل الامامة وجب ان تدل على امامة علي
اذ لو دلت على امامة غيره كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وهو باطل الثاني انه اتفق اهل
التفسير على ان المراد بقوله تعالى والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة الاية هو علي فلما دل قوله انما
وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا على امامة من كان مرادا بقوله والمؤمنون
الذين يقيمون الصلوة وثبت ان المراد به هو علي ثبت دلالة هذه الاية على امامة علي عم
الشبهة ١٢ التمسك بقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه والكلام في التمسك بهذا الخبر
مبني على مقامين الاول تصحيح اصل الخبر واقوى ما قيل فيه ان الامة في هذا الخبر على قولين منهم من طعن
في اثباته خصما لعلي ومنهم من تمسك به في اثبات امامته وذلك يقتضي اتفاقهم على قبوله وكل ما
اجمعت الامة على قبوله وجب القطع بصحته واما المقام الثاني فهو التمسك به على الامامة فنقول روي
ان النبي عم قال الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه وتقرير
التمسك بهذا الوجه موقوف على مقدمتين الاولى ان لفظ المولى يحتمل الاولى والدليل عليه
قوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم قال المفسرون معناه النار اولى بكم فثبت بهذا ان لفظ المولى
يحتمل الاولى المقدمة ٢ ان المراد من قوله من كنت مولاه فعلي مولاه معناه من كنت اولى به فعلي
اولى به والدليل عليه ان لفظ المولى يحتمل الاولى فان لم يحتمل لفظ المولى معنى اخر وجب حمله
على الاولى وان احتمل معنى اخر سوى الاولى فنقول على هذا التقدير يكون لفظ المولى مجملا
محتاجا الى البيان والتفسير والكلام المذكور في مقدمته هو ذكر الاولى فيصلح بيانا له فوجب ان
يكون هذا المجمل مفسرا بما ذكر في المقدمة ازالة للاجمال فثبت انه سواء كان لفظ المولى محتملا
لمعنى اخر سوى الاولى او غير محتمل له فانه يجب ان يكون المولى مفسرا ههنا بالاولى المقدمة ثم اذا
ثبت ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى به فعلي اولى به فنقول هذا يدل على الامامة لان

قوله من كنت اولى به فعلي اولى به وجب حمله على ثبوت الاولوية في جميع الاشياء بدليل صحة الاستثناء
وبدليل رفع الاجمال وصون الكلام ومعنى الاولوية ان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولا معنى للامامة
الا هذا فثبت بهذا الدليل ان هذا الخبر يدل على امامة علي بن ابي طالب لا يقال لا نسلم انه في باب دلالة هذا الخبر
على الامامة ان لفظ المولى جاء لمعنى المعتق والمعتق وابن العم والحليف والناصر والمتصرف
وكل الاجماع على انه ليس المراد المعتق والمعتق وابن العم والحليف فلا يجوز ان يكون
المراد الناصر لانه يصير التقدير من كنت ناصره فعلي ناصره وهذا غير جائز لان هذا المعنى في
غاية الظهور ولا يليق باهل البلاغة ان يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى وبهذا يبطل الكلام في
الاولى ان يكون المراد المتصرف فيصير المعنى من كنت متصرفا فيه فعلي متصرف فيه ولا معنى للامامة
الا ذلك فثبت ان هذا الخبر يدل على امامة علي الشبهة الثالثة التمسك بقوله ص انت مني بمنزلة
هرون من موسى واما بيان صحة هذا الخبر فكما تقدم في ذكر خبر المولى واما الاستدلال به على الامامة
فمبني على مقدمات احداها ان هرون كان خليفة لموسى بعد موته والدليل عليه انه كان خليفة
له حال حيوته لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واذا ثبت انه لما كان
خليفة له حال حيوته وجب ان يكون هرون بحيث لو بقي بعد وفاة موسى لكان خليفة له لانه لو
لم يكن كذلك لاقتضى ذلك انعزال هرون عن تلك الخلافة وهذا الانعزال يشتمل على الاهانة
والاذلال وذلك لا يليق بمنصب النبوة التي كانت حاصلة لهرون وثانيها ان المنازل الثابتة
ما يحصل ومنها كونه بحيث لو بقي يحصل منها للابن مع الاب حالتان احدهما ما اذا مات الاب
اخذ الابن ميراثه وثانيهما ما اذا لم يمت الاب فحصل في هذه الحالة الابن وان لم ياخذ ميراثه لكن
حصل للابن في هذه الساعة كونه بحيث لو مات الاب لاخذ ميراثه فكونه بهذه الحيثية وجدت
الحالة صفة من صفات هرون ومنزلة من منازله وهي منزلة متحققة حاصلة في الحال وثالثها
قوله ص انت مني بمنزلة هرون من موسى يتناول جميع المنازل والدليل عليه وجهان الاول ان المراد
مع انها غير مذكورة لصار هذا الحديث مجملا والاجمال خلاف الاصل فوجب حمل اللفظ على الكل
دفعا للاجمال الثاني انه ص قال في آخر هذا الخبر الا انه لا نبي بعدي وهذا يدل على ان المراد
من الخبر اثبات جميع المنازل سوى هذه المنزلة الواحدة اذا ثبت هذه المقدمات الثلث فنقول



الخبر يدل على ان جميع المنازل الحاصلة لهرون من موسى كان حاصلا لعلي من محمد ص وثبت ان
من منازل هرون دوام كون هرون بحيث لو عاش بعد موسى لكان خليفة له فوجب ان يكون
من جملة منازل علي من محمد ص انه بحيث لو عاش بعد موته لكان خليفة لكنه عاش بعد موته فوجب
ان يكون خليفة له فثبت ان هذا الخبر نص في امامة علي بن ابي طالب لا يقال هذا الخبر ورد في
واقعة طعن المنافقين في قصة تبوك لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الشبهة الرابعة
ان الامة مجمعة على انه ص استخلف عليا ع على المدينة في غزوة تبوك ثم انه ما عزله عنه فوجب
ان يبقى خليفة على المدينة بعد موته واذا كان خليفة له على المدينة بعد موته كان خليفة له
في كل الامة لانه لا قائل بالفرق الشبهة الخامسة انهم نقلوا عن ابي بكر وعمر وعثمان افعالا طعنوا
في صحة الامامة واذا بطلت امامتهم بهذا الطريق ثبت القول بامامة علي ع ضرورة انه لا قائل
بالفرق وتلك المطاعن في الكتب المبسوطة والجواب اعلم انا لما اوردنا اكثرها تميل النفوس
بعد ذهابهم فلنذكر ههنا ايضا بعض ما يتمسك به في اثبات امامة ابي بكر رض ونرجع الى الجواب عن
شبههم ثم نشتغل بالكلام على المسئلة وجوه اخر من الدلايل سوى ما ذكرناه الحجة الاولى التمسك بقوله تعالى
وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات الاية فقوله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
صيغة جمع واقلها ثلثة ووعد هؤلاء الثلثة ان يستخلفهم في الارض ويمكن لهم
دينهم الذي ارتضى لهم وكلما وعد الله به في هذه الاية واتى عليها وعظها وهذا يوجب القطع
بصحة خلافة هؤلاء الاربعة الحجة الثانية التمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي باس شديد الاية وجه الاستدلال بالاية ان الداعي لهؤلاء الاعراب اما محمد ص واما احد
الخلفاء الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واما ان كان الداعي هو علي واما ان يكون الداعي
من كان بعد علي لا جايز ان يكون الداعي هو محمد ص لقوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى
مغانم لتاخذوها الاية ولا جايز ان يكون المراد هو علي لانه تعالى قال في صفة هؤلاء الذين
تقاتلونهم او يسلمون ولم يتفق لعلي في زمان خلافته قتال لطلب الاسلام بل كان محاربا بسبب
طلب الامامة ولا جايز ان يكون المراد من كان بعد علي لانهم عندنا كانوا على الخطأ وعندكم
على الكفر وعلى التقديرين فلا يليق بهم قوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما

توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما ولما بطلت هذه الاقسام تعين ان يكون المراد بهم
الخلفاء الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمن وعلى هذا التقدير تكون الآية دالة على صحة خلافتهم
هؤلاء الثلثة ومتى صحت خلافة احدهم صحت خلافة الكل ضرورة انه لا قائل بالفرق الخامس لو
كانت خلافة ابي بكر باطلة لما كان ممدوحا معظما عند الله تعالى وقد كان كذلك فوجب القطع بصحة
خلافته اما الملازمة فظاهرة والخصم موافق عليه واما قلنا انه ممدوح معظم عند الله تعالى لوجوه
احدها قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وهو كان ممن بايع تحت الشجرة
فوجب ان يكون ممن رضي الله عنه وثانيها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه ولا شك انه كان من السابقين الاولين فانا وان اختلفنا
في انه هل كان ايمانه قبل ايمان الكل الا انه من السابقين قطعا بلا شك كان له سبق في الدين
ولو كان المراد ذلك لما دخل غيره الا انصارا واذا ثبت انه من المهاجرين وجب ان يدخل تحت قوله
رضي الله عنهم ورضوا عنه وثالثها قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى الآية فنقول اجمع
الاكثرون من اهل التفسير ان المراد من هذه الآية هو ابو بكر وتحقيق هذا انه لما دل الدليل عليه فنقول الله
وصف الشخص المراد من هذه الآية انه اتقى واذا كان اتقى كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقيكم والاكرم عند الله تعالى لا بد وان يكون افضل فثبت ان المراد من هذه الآية شخص هو افضل
الخلق واجمعت الامة على ان افضل الامة بعد الرسول صلعم اما ابو بكر واما علي فاذن هذه الآية محمولة
اما على ابي بكر واما على علي ولا جائز ان تكون نازلة في حق علي لان الشخص المراد من هذه الآية موصوف
بوصف معين وهو انه ليس لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي ما كان كذلك لان عليا انما نشأ في تربية
محمد صلعم وطعامه وشرابه وذلك نعمة تجزى واما ابو بكر فانه ما كان للنبي صلعم في حقه نعمة تجزى
بل كان له في حقه نعمة الارشاد الى الدين الا ان هذه النعمة لا تجزى بدليل انه تعالى حكى عن الانبياء
انهم كانوا يقولون لاممهم ما اسألكم عليه من اجر ان اجري الا على رب العالمين فثبت انه تعالى وما لاحد
عنده من نعمة بل فاذن نعمة تجزى فبهذا التقدير ثبت انه يمتنع ان يكون مراد الله من هذه الآية علي فتعين ان يكون المراد
بالآية هو ابو بكر اذا ثبت هذا فنقول لما دلت الآية على انه افضل الخلق فانه تعالى لما وصفه بانه الاتقى
والاتقى افضل وجب ان يكون افضل الخلق وذلك لا يليق به الا على انه تعالى راض عنه في



الى الوقت الحال وفي الاستقبال لانه تعالى قال ولسوف يرضى وكلمة سوف مخصوصة بالاستقبال وهذا يدل على ان
من قال لعله تعالى كان راضيا عنه في تلك الحالة ثم زال الرضا عنه وقت اشتغاله بالخلافة لانه
تعالى بين بقوله ولسوف يرضى ان هذا الرضا ثابت في المستقبل فثبت بمجموع ما ذكرنا انه لو كان مشتغلا ظالما في طلبه
بالخلافة لما كان مرضيا عند الله في الحال وفي الاستقبال لكنه ثبت انه مرضي عند الله في الحال وفي الاستقبال
فوجب القطع بصحة خلافته الحجة الثالثة انا رأينا الصحابة كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله و
علي بن ابي طالب كان يخاطبه بهذا الخطاب والخصم حيا اعترف عليه الا انه حمله على التقية ثم رأينا
ان الله تعالى وصف الصحابة بالصدق فقال تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا الى قوله اولئك هم
الصادقون فثبت انهم خاطبوه بخليفة رسول الله واخبر الله عن كونهم صادقين لزم بانه
كان خليفة رسول الله صلعم وهذا الوجه قوي الحجة الرابعة لو كانت الخلافة حقا لعلي لكان اما
ان يقال الامة اعانوه على طلبه هذا الحق او ما اعانوه فان كان الاول وجب عليه ان يطلبه لانه لما
يطلبه مع القدرة على الطلب كان الكل للتقصير لاجله واذا ثبت انهم ما اعانوه على طلبه لزم ان
يقال ان هذه الامة كانت شر الامم لكنه تعالى وصف هذه الامة بانها خير الامم فقال الله تعالى كنتم خير
امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فوصفهم بكونهم آمرين بالمعروف وناهين
عن كل منكر ولو انهم خذلوا المحق وما اعانوه على طلب حقه لكانوا شر امة اخرجت للناس وحاشا
كانوا آمرين بالمعروف ولا ناهين عن المنكر وكذا ذلك بطل الحجة الخامسة قوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فقوله اقتدوا صيغة امر وهو اما للوجوب او للندب وعلى التقدير
فانه يدل على جواز الاقتداء بهما في الاحكام ولو كانا على الخطا والضلال لما جاز ذلك ولو
الشيعة طعنوا في هذه من وجوه احدها انه خبر واحد فلا يكون حجة وثانيها ان هذا الوضع يحتاج في
ثبوته الى انه كان يجب عليهم يوم السقيفة ان لا يوقعوا المحنة على البيعة وثالثها انه قال اقتدوا
باللذين من بعدي ابا بكر وعمر فامر ابا بكر وعمر بالاقتداء باللذين من بعدي وهم كتاب الله
وعترته كما ذكره في خبر آخر والجواب عن الاول ان امر هؤلاء الشيعة عجيب فانهم اذا وجدوا خبرا يوافق
مذهبهم كخبر الموالاة وخبر المنزلة زعموا انه متواتر واذا وجدوا خبرا يخالف مذهبهم زعموا انه خبر واحد
وليس بحجة وهذا يجري مجرى التحكم لانا نرى الاخبار الواردة في حق ابي بكر اقوى وكان يمكن ...

سلطنتهم بالغوا في اخفاء مناقب علي فلولا قوتها والا لما بقيت مع هذا الجهد القوي لا نقول
هذا معارض بان الروافض كانوا في جمع الاخبار مبالغين في القاء الشبهات في فضائل ابي بكر
فلولا قوتها والا لما بقيت بل لكثير منهم من هذا الجانب ان الاشياء من حرص على اماتته ولولا الشيء يدوم
كما كان اجتهادهم في اخفاء مناقب علي اكثر كانت الدواعي اشد توفرا على نقلها اما الروافض
فانهم مطعونون [illegible] الشبهات في فضائل ابي بكر وذلك لا يوجب وهنها وضعفها فلما بقيت مع
هذا المانع القوي علمنا انه في غاية الصحة قوله لو صح هذا الخبر لكان نصا في امامته قلنا
لا نم لاحتمال ان يكون مراده تبليغ وجوب الاقتداء بهما في الفتوى او في الراي والمشورة
واذا كان محتملا لم يكن ذلك نصا في ثبوت الامامة بل في انه يدل على ان امامته الحاصلة بالبيعة
حقة لانها لو كانت باطلة لما امر الرسول صلعم باتباع المبطل قوله نقل الرواية اقتدوا
بالذين من بعدي ابا بكر وعمر قلنا هب ان اباه في اثبات بعض التجويزات يفضي الى سقوط الوثوق
بالقرآن وجميع الاخبار فان الاشتراك زائد لا كل اللفظ لا يتم الا مع الاعراب فاذا اوصل هذا
الطعن الى الاعرابات سقط التمسك بكل الحجة ٨ روى شعبة انه صلعم قال الخلافة بعدي ثلثون
سنة ثم يصير ملكا عضوضا فانا نبين بهذا الامر في مدة ثلثين سنة بعده بالوصف الذي يشعر بالتعظيم
والمدح ووصف من جاء بعده بالملك العضوض الدال على انهم ارباب الدنيا لا ارباب الدين وذلك
نص على صحة خلافة الخلفاء الاربعة لا نقول هذا خبر واحد قلنا عندنا الامامة من فروع الدين و
لا يمتنع اثباتها بخبر الواحد ثم اذا انضفنا لم يكن هذا الخبر اقل مرتبة من خبر الواحد حجة له
الحجة ١١ ابو بكر افضل الخلق والافضل هو الامام انما قلنا انه هو الافضل للوجوه التي ذكرناها
بقوله وسيجنبها الاتقى [illegible] الخبر المشهور وهو قوله صلعم والله ما طلعت الشمس ولا
غربت على احد بعد النبيين افضل من ابي بكر وقوله صلعم لابي بكر وعمر هذان سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين واذا ثبت انه افضل وجب ان يكون هو الامام للوجه الذي
تكلم به وابطل الخصم من قبل في هذه المسألة الحجة ١٢ انه صلعم استخلفه على الصلوة ايام مرضه وما عزله
عن ذلك فوجب ان يبقى بعد موته خليفة له في الصلوة واذا ثبت خلافته في الصلوة ثبت خلافته في
سائر الامور ضرورة انه لا قائل بالفرق وهذا الوجه هو الذي تمسك به امير المؤمنين علي في اثبات

امامته حيث قال لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله صلعم لديننا ولا نقدمك في امور دنيانا
فان قيل ثبت انه صلعم استخلفه في امر الصلوة من مرضه قلنا هذه الصورة لا يمكن ان يتوصل اليها
الا بالروايات والكتب الصحيحة والاخبار ناطقة بذلك مثل صحيح البخاري وغيره فكيف يمكن
دفعه بمجرد التشهي الحجة ١٣ ان طريق حصول الامامة اما النص واما الاختيار وبطل القول بالنص
على ما بيناه فلا جرم تعين القول بالاختيار وكل من قال طريق الامامة هو الاختيار قال الامام
هو ابو بكر فوجب القطع بصحة امامته ضرورة انه لا قائل بالفرق واذا عرفت هذه الجملة فلنرجع
الى الجواب عن الشبهات الشبهة ٢ وهي قولهم اجمعت الامة على ان الامام اما ابو بكر او علي او
العباس وابو بكر والعباس لم يصلحا للامامة لان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وهما ما
كانا واجبي العصمة فلم يصلحا للامامة فتعين علي للامامة والجواب هب ان الامة اجمعت على ان الامام
احد هؤلاء الثلثة فلم قلتم ان الاجماع حجة فان قالوا لانا دللنا على ان الزمان لا يخلو عن وجود معصوم
فاذا اجمعت الامة اشتمل اجماعهم على قوله وقوله حجة والمشتمل على الحجة حجة فكان اجماع الامة حجة من هذا
الوجه قلنا لا نم ان الزمان لا يخلو عن وجود المعصوم وقد بينا ضعف دليلكم فيه سلمنا ذلك لكن
لا يلزم من هذا ان الاجماع حجة الشبهة ٣ لو كان ابو بكر اماما لكانت امامته اما ان تثبت بالنص
او بالبيعة قلنا انما حصلت امامته بالبيعة والشبهات التي ذكرتموها في ابطال البيعة فقد سبق
الجواب عنها الشبهة ٤ ادعاء النص الجلي قولهم انا لا نم ان الرواة كانوا في جميع الاعصار
بالغين في الحد الكثرة المعتبرة في التواتر فلم لا يجوز ان يقال كانوا في حد الآحاد في بعض الاعصار ثم
الا ان الارجاف كثر [illegible] قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه يجب ان يشتهر ذلك النقل الجلي
ان كثيرا من الاراجيف الكاذبة قد اشتهرت الآن [illegible] والعرب [illegible] لا يعلم ان زمان خلق ذلك
الخبر متى كان ولا ان ذلك النقل من [illegible] وايضا فان هذا النص الجلي لم يعرضه [illegible]
حتى انا نعلم يقينا [illegible] لا تخالج صدرنا ان هذا النص [illegible] في قلوبنا [illegible]
لنا [illegible] الصحيحة فضلا عن القطع فاذا جاز ان [illegible] هذا النص مع عظم [illegible] ولم [illegible]
فلم لا يجوز ان يقال ان رواة هذا الخبر كانوا في حد الآحاد الا ان هذا الخبر لما بطل الحكم ثم [illegible]
انه يجب ان يشتهر [illegible] اهل العلم ان واضع هذا المذهب اعني ادعاء النص الجلي هو

لضعف لان الامام كان النبي [illegible] واذا كان الامام [illegible] على سبيل التقية [illegible] لم يلتزم هذا القدر ان الاجماع حجة

الراوندي وابو عيسى الوراق واشباههم المشهورين بالكذب ثم ان هؤلاء الروافض شنعة
شنعهم تنزيه مذهبهم فنقلوا الى الاحاديث ورووها الاسلاف للاخلاف ثم الذي يدل على انه
كذب محض وجوه احدها ان هذا النص الجلي الذي لا يحتمل التاويل لو حصل لكان اما ان يقال انه
ما اوصله الى اهل التواتر واما ان يقال انه اوصله اليهم فان كان قد اوصل الى اهل التواتر لكان
قد شاع واستفاض ووصل الى جمهور الامة ولو كان كذلك لامتنع على الاعداء اخفاء مثل هذا النص
ولو كان كذلك لامتنع اطباق الخلق مع شدة محبتهم للرسول وشدة اهتمامهم في تعظيم اوامره ونواهيه
على ظلم علي بن ابي طالب في منعه من حقه فان طالب الامامة هل ادعى بذكر هذا النص لاثبات حقه
للامامة لا يذكره فما الذي يحمله على انكار هذا النص وعلى القاء النفس في العذاب العظيم من غير
نفع اليه في الدنيا وفي الاخرة واما ان قلنا بانه ما اوصل هذا النص الجلي الى اهل التواتر
ثم لا يكون مثل هذا الخبر حجة قاطعة وسقط هذا الكلام بالكلية ثانيها انه لم ينقل عن علي انه ذكر
هذا النص الجلي في شيء من خطبه ومناشداته [illegible] انه ذكر خبر الموالاة وخبر المنزلة وتمسك بجميع الوجوه
فلو كان هذا النص الجلي موجودا لكان اعظم من سائر الوجوه فكيف يليق بالعاقل ان يترك التمسك
بالحجة القاطعة ويتمسك بالوجوه الخفية المحتملة ثالثها انه لو كان هذا النص موجودا لعرفناه ونحن
لا نعرفه فهو غير موجود بيان الملازمة انه لو جاز وجوده مع انه لا يصل خبره الينا لجاز ان يقال القرآن
قد عورض ولم يصل خبره الينا وانه تم نسخ صوم رمضان ولم يصل الينا وكذا القول في الكعبة
وهذا يفضي الى تشويش الشريعة بالكلية ولا شك في بطلانه لا يقال الفرق بين الصورتين انه كان
للقوم في اخفاء هذا النص غرض وهو ان يكون لهم الملك والامارة وليس لهم في اخفاء ما ذكرتم
غرض لانا نقول انه لا يلزم من عدم غرض معين عدم سائر الاغراض فلعلكم ان تحتسبوا انه لم يوجد في
هذه الصور شيء من الاغراض الاخر الشبهة [illegible] وهي قولكم انه لو لم يوجد النص على شخص معين والوجوه التي
ذكرتموها باطلة بوجه واحد وهو انه يحتمل ان يقال ان [illegible] علم انه لو نص على شخص معين لتمرد بعضهم
عن طاعته وتمرد [illegible] الرافضة يقولون انه لما نص على امامة علي تمرد القوم و
ابوا طاعته واظهروا منازعته ومخالفته واذا ثبت هذا فنقول المقصود من نصب الامام رعاية مصلحة
الخلق فلما علم انه لو نص على شخص معين لافضى الى الفتنة واثارة المنازعة كان الاصلح ترك التنصيص



الامر الى اختيارهم وبهذا التقرير سقط كل ما ذكروه الشبهة [illegible] وهي ان عليا افضل والافضل
هو الامام قلنا ان اصحابنا عارضوا هذا بان ابا بكر افضل والافضل هو الامام وبالجملة فيجب
بالتفصيل [illegible] انا سلمنا ان عليا كان افضل فلم قلتم ان الافضل هو الامام ولم لا يجوز امامة المفضول
مع وجود الفاضل بيانه ان المفضول اذا كان موصوفا بالصفات المعتبرة في الامامة ولكنه كان اقل
درجة في تلك الفضائل من غيره الا انا نعلم ان الامامة لو فوضت الى ذلك الافضل لحصل التشويش و
الاضطراب ولو فوضت الى ذلك المفضول لاستقامت الامور وانتظمت المصالح والعقل يقتضي تفويض
الامامة الى ذلك المفضول لاستقامة الامور لان المقصود من نصب الامام رعاية المصالح فاذا كانت رعاية
المصالح لا تحصل الا بتفويض الامامة الى هذا المفضول لكان ذلك واجبا وكيف لا نقول ذلك و
الروافض يقولون ان اكثر الناس كانوا مبغضين لعلي لانه قتل اقاربهم ولهذا السبب انكروا النص
عليه وسعوا في ضده فاذا كان كذلك فهذا من اعظم [illegible] تفويض الامامة اليه منشأ الفتن وهو يؤيد
ما ذكرناه وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة وهي التمسك بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فنقول لو كان المراد باولي الامر هو المعصوم لكان ظاهر الامر الا ان الامر مشروطا
مشروطا بالقدرة على الوصول [illegible] ظاهر قلنا ان قوله اطيعوا الله الاية ليس فيها الا [illegible] العموم
لانه لا تعرض في الاية بشيء والتقدير اطيعوه اذا [illegible] باب الاضمار فليس اضمار [illegible]
اولى من اضمار فانا نقول التقدير اطيعوه اذا امركم بالطاعة الشبهة [illegible] وهي التمسك بقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين فجوابه لم لا يجوز ان يكون ذلك مقصورا على زمان حصول صفة الظلم ولا نسلم
في العموم بدليل الاستثناء [illegible] فقال الظالم لا ينال العهد الامامة
في حال كونه ظالما او في جميع الاحوال [illegible] ان ذلك المفهوم مشترك بين هذين القسمين [illegible]
نسلم انه [illegible] الشبهة [illegible] وهي التمسك بقوله تعالى وكونوا مع الصادقين فجوابه [illegible] على العموم ثم
ليس ظاهره [illegible] وجب حمله على مجموع الامة صونا [illegible] تخصيص [illegible] هذه الاية دليلا على ان
المجموع حجة واما الشبهة [illegible] وهي التمسك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فجوابه ان قوله بعضهم
اولى ببعض لا يفيد العموم ولا اعتماد على دليل الاستثناء لما [illegible] ذكرنا [illegible] واما الشبهة
وهي التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله فجوابه لم لا يجوز ان يكون المراد الاولى الناصر [illegible]

الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة والولاية بمعنى النصرة عامة قلنا الولاية بمعنى النصرة اذا اضيفت
الى ما هو اعلى الامة كانت مخصوصة لا محالة لعلي لان الاذى يحتمل ان يكون ناصر النفسه اما اذا لم
يكن مضافا الى الخصم معين كانت عامة فيقول انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة
المذكورة وهذا خطاب مع كل الامة سواء المؤمنون الموصوفون بالصفة المذكورة واما قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لكن الولاية المذكورة فيه مضافة الى اقوام معينين فلا جرم ما كانت
خاصة لقوم معين فثبت بما ذكرنا انه لا يمتنع ان تكون الولاية المذكورة في قوله انما وليكم الله ورسوله
هي مشتركة بمعنى المحبة والنصرة واذا ابطلت هذه سقطت هذه الشبهة ثم نقول لما ذكرتم ان دل على ان الولاية
المذكورة في الآية بمعنى التصرف فهنا ما يعارضه لانه لو وجب ذلك لوجب حصول الامامة لعلي
في زمان حياة محمد صلعم وهو باطل ثم ان قوله الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون مستعملة
على صيغة الفاظ الجمع فحملها على شخص واحد خلاف الاصل واما الشبهة الثالثة وهي التمسك بقوله من كنت
مولاه فعلي مولاه فجوابها من وجوه الاول انه خبر واحد لم تتفق الامة على صحته لان منهم من قدح في
علي ومنهم من قدح في الامامة فهنا ندعي ان كل الامة قبلوا قبول القطع ام قبول الظن الاول ممنوع و
نسلم الثاني ثم هو لا ينفعكم في مطلوبكم سلمنا صحة الحديث لكن لا نسلم ان لفظ المولى يحتمل الاولى و
لا سلمنا [illegible] التي ذكرها الشارح [illegible] بمعنى الحكم [illegible] انه لا يجوز اقامة كل واحد منهما
مقام الآخر فيقال هذا اولى من فلان ولا يقال هذا مولى من ذلك ويقال هذا مولى فلان ولا يقال
هذا اولى فلان سلمنا ان المولى يحتمل الاولى لكن لا نسلم انه يجب حمل لفظ المولى على الاولى قوله المولى
يحتمل الاولى فيحتمل ان يكون بيانا لما هو جبر عليه قلنا هذا دليل ظني فلا يفيد في القطعيات سلمنا
حمله على الاولى لكن لا نسلم انه يجب ان يكون اولى بهم في كل شيء بل يجوز ان يكون اولى بهم في محبة
وهو وجوب محبته وتعظيمه والقطع على سلامة باطنه فانه روي انه صلعم انما قال هذا الكلام عند منازعة
جرت بين علي وزيد فقال علي لزيد انت مولاي فقال زيد لست مولاك انما انا مولى رسول الله صلعم فقال
عند هذه الواقعة فيصرف الاولوية الى حكم هذه الواقعة وهو ان من كنت اولى به في المحبة والتعظيم و
القطع على سلامة الباطن فعلي اولى به في هذه الاحكام ثم نقول حمل اللفظ على ما ذكرناه اولى من حمله
على الامامة ولا يلزم كونه اماما حال حيوة رسول الله صلعم فانا نعلم بالضرورة ان هذا الكلام ما كان حال الامامة ولا شك في بطلانه

الكلام الوجه الثاني ان الوجه التي تمسكوا بها في هذا الخبر فجوابه انا نحمل لفظ المولى على الناصر
والمعنى من كنت ناصره فعلي ناصره او المعنى من كنت سيده فعلي سيده ولا شك ان هذا يفيد التعظيم
لما انه يفيد القطع بسلامة باطن علي من الكفر والفسوق لانه لا يجب الامر بمحبته الا وهو كذلك وهذا يفيد
اعظم المراتب واجل المناصب فهنا ما يدل قطعا على انه ليس المراد من هذا الخبر نص على الامامة لان النبي صلعم
ما كان يحابي احدا في جميع احكام الدين لما قال يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان
لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فلو كان غرضه من هذا الخبر ما ذكروه لذكره بلفظ صريح معلوم
يعرفه كل احد فلما لم يذكره بذلك اللفظ الصريح علمنا انه ليس المقصود من هذا الخبر الامامة واما
الشبهة الثالثة فجوابها ان هذا الخبر من باب الآحاد على ما قررناه فيما تقدم سلمنا صحته لكن لا نسلم ان
هرون كان بحيث لو بقي لكان خليفة لموسى قوله لانه استخلفه فلو عزله لكان ذلك اهانة في حق
هرون قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان ذلك الاستخلاف كان الى زمان معين فانتهى ذلك الاستخلاف
بانتهاء ذلك الزمان وبالجملة فهم يطالبون باقامة الدلالة على لزوم النقصان عند انتهاء ذلك
الاستخلاف بل هذا يشكل ايضا لان كل من كان شريكا لانسان في منصب ثم صار نائبا له وخليفة لم
يكن ذلك يوجب نقصان حاله فاذا ازيل عنه الخلافة ازيل ذلك النقصان وعاد ذلك الكمال
سلمنا ان هرون كان بحيث لو عاش لكان خليفة له بعد وفاته لكن لم قلتم ان قوله انت مني بمنزلة
هرون من موسى يفيد حصول جميع المنازل وذلك لان الاستثناء ما عرفت في الاستفهام وهو ادخال اللفظ
الكل والبعض عليه واما الشبهة الرابعة وهو انه استخلفه في غزوة تبوك فنقول لم لا يجوز ان يقال
كان ذلك الاستخلاف مقدرا بمدة ذلك السفر فلا جرم انتهى ذلك الاستخلاف بانقضاء ذلك الحرج
وايضا فانه معارض باستخلاف النبي صلعم ابا بكر حال مرضه في الصلوة فان انكروا هذا انكرنا ذلك
واما الشبهة الخامسة وهي التمسك بالمطاعن في ابي بكر وعمر وعثمان فجوابها ان ما ذكرناه من الدلائل
على امامة ابي بكر يقينية وما ذكروه من المطاعن محتمل والمحتمل لا يعارض اليقينية ولا استقصاء
في ذلك لا يليق بهذا المختصر **الفصل** في بيان افضل الناس بعد الرسول صلعم مذهب اصحابنا ان
افضل الناس بعد الرسول صلعم هو ابو بكر وقول قدماء المعتزلة ومذهب الشيعة انه هو علي بن ابي طالب
وهو قول اكثر المتاخرين من المعتزلة اما اصحابنا فقد تمسكوا بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى ويقوله صلعم

والله ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر وبكل ذلك قد وضح في
الفصل المتقدم اما الشيعة فقد احتجوا على ان عليا افضل الصحابة بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى
قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من
قوله وانفسنا هو علي ومن المعلوم انه يمتنع ان يكون نفس علي هي نفس محمد بعينه فلا بد ان يكون المراد هو
المساواة بين الشخصين وهذا يقتضي ان يكون ما حصل لمحمد عم من الفضائل والمناقب قد حصل مثله لعلي
ترك العمل بهذا في فضيلة النبوة فوجب ان يبقى معمولا به فيما وراءها من الفضائل ثم لا شك ان
محمدا عم كان افضل الخلق في سائر الفضائل فلما كان علي مساويا له في تلك الفضائل وجب ان يكون
افضل الخلق لان المساوي للافضل يجب ان يكون افضل الحجة الثانية خبر الطير وهو قوله عم اللهم
ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير والمحبة من الله عبارة عن كثرة الثواب والتعظيم الحجة الثالثة
ان عليا كان اعلم الصحابة والاعلم افضل انما قلنا انه كان اعلم الصحابة للاجمال والتفصيل اما الاجمال
فهو انه لا نزاع في ان عليا كان في اصل الخلقة في غاية الذكاء والفطنة والاستعداد للعلم وكان
محمد عم افضل الفضلاء واعلم العلماء وكان علي في غاية الحرص في طلب العلم وكان محمد عم في غاية
الحرص في تربيته وارشاده الى اكتساب الفضائل ثم ان عليا نشأ من اول صغره في حجر محمد عم وفي
كبره صار ختنه وكان يدخل عليه في كل الاوقات ومن المعلوم ان التلميذ اذا كان في غاية الذكاء و
الحرص على تعلم العلم وكان الاستاذ في غاية الفضل وفي غاية الحرص على التعليم ثم اتفق لمثل هذا التلميذ ان
اتصل بخدمة هذا الاستاذ من زمان صغره وكان ذلك الاتصال في كل الاوقات فانه يبلغ ذلك التلميذ في
العلم مبلغا عظيما وهذا بيان اجمالي في ان عليا كان اعلم الصحابة فاما ابو بكر فانه انما اتصل بخدمته
في زمان الكبر وايضا ما كان يصل الى خدمته في اليوم والليلة الا زمانا يسيرا واما علي عم فانه اتصل بخدمته
في زمان الصغر وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر فثبت بما ذكرنا
ان عليا كان اعلم من ابي بكر واما التفصيل فيدل عليه وجوه الاول قوله عم اقضاكم علي والقضاء يحتاج
الى جميع انواع العلوم فلما رجحه على الكل في القضاء لزم انه رجحه على الكل في جميع العلوم واما سائر
الصحابة فقد رجح كل واحد منهم على غيره في علم واحد كقوله افرضكم زيد واقرأكم ابي الثاني ان اكثر
المفسرين سلموا ان قوله تعالى وتعيها اذن واعية نزل في حق علي بن ابي طالب فتخصيصه بزيادة الفهم يدل





على اختصاصه بزيادة العلم الثالث روي ان عمر قصد رجم امرأة ولدت لستة اشهر فنبهه علي عم بقوله تعالى وحمله
وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فقال
عمر لولا علي لهلك عمر وروي ان امرأة اقرت بالزنا وكانت حاملا فامر عمر برجمها فقال علي عم ان كان
لك سلطان عليها فما سلطانك على الحمل فترك عمر رجمها وقال لولا علي لهلك عمر فان قيل لعل عمر
امر برجمها من غير تفحص عن حالها فظن انها ليست بحامل فلما نبهه علي ترك الرجم قلنا هذا يقتضي
ان عمر ما كان يحتاط في سفك الدماء وهذا اشر من الاول وروي ايضا ان عمر قال يوما على المنبر الا لا تغالوا
في مهور نسائكم فمن غالى في مهر امرأته جعلته في بيت المال فقامت عجوزة وقالت يا امير المؤمنين اتمنع
منا ما جعل الله لنا قال الله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا
منه شيئا فقال عمر كلكم افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت فهذه الوقائع وغيرها تدل على
الرابع نقل عن علي انه قال والله لو كسرت لي الوسادة وجلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين
اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وبين اهل الزبور بزبورهم والله ما من آية نزلت
في بر او بحر او سهل او جبل ولا سماء ولا ارض ولا ليل ولا نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي
شيء نزلت فان قيل ادعاؤه في هذا وقال التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها والجواب عنه من وجوه
الاول المراد شرح كمال العلم ببيان الاحكام المنصوصة على سبيل التفصيل وبيان الاحكام الناسخة لها الواردة
في القرآن الثاني لعل المراد ان قضاة اليهود والنصارى يتمكنون من الحكم والقضاء على وفق اديانهم بعد
بذل الجزية فكان المراد انه لو جاز حكمه ذلك لكان هو قادرا عليه الثالث لعل المراد ان يخرج من التوراة
والانجيل نصوصا دالة على نبوة محمد عم فكان ذلك اقوى في الحجة على اليهود والنصارى الخامس انا
نبحث عن احوال العلوم فاعظمها علم الاصول وقد جاء في خطب امير المؤمنين علي عم من اسرار التوحيد والعدل و
النبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يأت في كلام سائر الصحابة وايضا فجميع فرق المتكلمين ينتهي
آخر نسبهم في هذا العلم اليه اما المعتزلة فانهم ينسبون انفسهم اليه واما الاشعرية فكلهم ينتسبون الى الاشعري
وهو كان تلميذا لابي علي الجبائي وهو منتسب الى علي واما الشيعة فانتسابهم اليه ظاهر واما الخوارج فهم
غاية بعدهم عنه كلهم منتسبون الى اكابرهم واولئك الاكابر كانوا تلامذة علي بن ابي طالب واما اصل الفقه
لانهم هم الاصوليون فكان هذا منتسبا اليهما في الفضل ومنها علم التفسير وابن عباس كان رئيس المفسرين وكان

تلميذا لعلي بن ابي طالب ع ومنها علم الفقه وهو كان في الدرجة العالية ولهذا قال اقضاكم علي وقال
علي ع لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم الى ما نقل اه ومنها علم الفصاحة ومن المعلوم
ان احدا من الفصحاء والبلغاء الذين جاءوا بعده لم يدركوا درجته ولا القليل من درجته ومنها علم النحو
ومعلوم انه انما ظهر منه وهو الذي ارشد ابا الاسود الدؤلي اليه ومنها علم تصفية الباطن ومعلوم
ان نسب جميع الصوفية ينتهي اليه فثبت انه ع كان استاد العالمين بعد محمد ع في جميع الخصال الحميدة
والمقامات الحميدة الشريفة واذا ثبت انه كان اعلم الخلق بعد رسول الله وجب ان يكون افضل
الخلق بعد رسول الله ص لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى يرفع الله
الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات الحجة الثامنة في بيان ان عليا افضل الصحابة انه كان
اكثر جهادا من ابي بكر فوجب ان يكون افضل منه اما انه اكثر جهادا فالامر فيه ظاهر لمن قرا
كتب السير واما ان من كان اكثر جهادا كان افضل فلقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين
اجرا عظيما لا يقال لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجهاد الجهاد الاصغر كما قال الله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا لانا نقول ان قوله على القاعدين يدل على ان المراد منه الجهاد
مع اعداء الدين الحجة التاسعة الخبر المشهور في قصة خيبر فانه روي انه ع بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم
بعث عمر فرجع ايضا منهزما فشق ذلك على الرسول ع فلما كان من الليلة فلما اصبح خرج الى الناس ومعه
الراية فقال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها
المهاجرون والانصار فقال اين علي فقالوا انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية
ثم قالوا هذا الحديث وكيفية هذه الواقعة يدل على ان ما وصفه النبي ص به لم يكن ثابتا
في ابي بكر وعمر لانهما رجعا منهزمين وغضب الرسول ص من ذلك ثم قال لاعطين الراية رجلا من صفته
كذا وكذا وهذا يوجب ان شيئا من هذه الصفات ما كان حاصلا لهما وذلك الذي غضب عليهم الا انه
لما عظمنا لو ارسل رسولا الاخر في جيش فرجع منهزما او آن الرسالة غضب الملك اذ ذاك و
قال لارسلن غدا رسولا صفته من شأنه باداة الكاملة الذي يصفه الرسول
واجتمعت له ليس فهذا الامر زايد قبل الخطاب وانما هو الاشتراك الكيفية ما جرت
الامور الحجة العاشرة ان ايمان علي كان قبل ايمان ابي بكر واذا كان كذلك كان افضل من ابي بكر انما قلنا



فيدل عليه وجوه احدها ما روي ان عليا قال على المنبر انا الصديق الاكبر امنت قبل ان امن ابو بكر
واسلمت قبل ان اسلم ثم قالوا انه ادعى ذلك في مجمع الناس وما كذبه احد فدل ذلك على ان هذا
الحق كان ظاهرا لهم وثانيها ما روى ابو سلمان الفارسي ان النبي ص قال اولكم ورودا علي الحوض
اولكم اسلاما علي بن ابي طالب ع وثالثها ما روي انس قال بعث رسول الله ص يوم الاثنين واسلم
علي يوم الثلثاء وعن حبة بن العرني قال كان امير المؤمنين يقول انا اول من صلى واول من
امن بالله ورسوله ولم يسبقني الى الصلوة الا نبي الله ص ورابعها ان كون ايمان علي قبل ايمان
ابي بكر اقرب الى العقل وذلك لان عليا كان ابن عم محمد ع وفي داره ومختصا به واما ابو
بكر فانه كان من الاجانب وبعد غاية البعد ان يعرض محمد ع هذه المهمات العظيمة على الاجانب
الاباعد قبل عرضها على الاقارب المختصين به غاية الاختصاص لا سيما والله تعالى يقول وانذر
عشيرتك الاقربين لا يقال الدليل على ان اسلام ابي بكر كان قبل اسلام علي قوله ص ما عرضت الايمان
على احد الا وله كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وجه الاستدلال به ان النبي ص بين ان ابا بكر لم يتوقف
في قبول الاسلام فلو تاخر اسلامه عن اسلام غيره لم يكن في ذلك التاخر تقصير من ابي بكر لان الحديث
دال على انه لم يتوقف فوجب ان يكون ذلك لاجل انه قصر في عرض الاسلام عليه وذلك لا يقتضي الى
الطعن في الرسول ص وانه باطل علمنا ان الرسول ما توقف في عرض الاسلام عليه وهو لم يتوقف في
قبوله البتة واما علي فان هذا الحديث يقتضي انه كان له توقف في قبول الاسلام فهذا يدل
على ان اسلام ابي بكر سابق على اسلام علي سلمنا ان اسلام علي كان سابقا على اسلام ابي بكر الا انا
نقول ان عليا حين اسلم كان صبيا بدليل الشعر المنقول عن علي ع انه قال سبقتكم الى الاسلام
طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي وابو بكر اسلم حين كان بالغا واذا ثبت هذا فنقول اسلام
الصبي وان كان فاضلا الا ان اسلام البالغ العاقل الفاضل الاستاذ الكامل افضل من اسلام الصبي
الذي لا يكون بالغا سلمنا ان عليا كان بالغا وقت ما اسلم الا انه لا نسلم انه في ذلك الوقت ما
كان مشهورا فيما بين الناس ولا معظما ولا مقبول القول بل كان كما هو الذي يكون في البيت فلما
حصل بسبب اسلامه قوة وشوكة في الاسلام فاما ابو بكر فانه كان شيخا معظما محبوبا فحصل للاسلام
باسلامه شوكة وقوة فكان اسلام ابي بكر افضل من اسلام علي لانا نقول ان الخبر الذي تمسكتم به في

اثبات ان اسلام ابي بكر سابق على اسلام علي فهو من باب الآحاد فلا يفيد العلم قوله ان علياً ابن سبع سنين او ثمان ما كان
بالغاً فلا اعتداد بضده من وجهين الأول انا لا نسلم انه اسلم قبل البلوغ ويدل عليه ان سن علي كان ابن خمسة
وستين سنة او ابن ستة وستين سنة والنبي صلعم كان من حين بعثه بالوحي ثلثة وعشرين سنة وعلي عاش بعد
النبي صلعم قريباً من ثلثين سنة فاذا اسقطنا منه ثلثة وخمسين سنة من ستة وستين سنة بقي ثلثة عشر سنة فان
كان علي بن ابي طالب وقت نزول الوحي على النبي صلعم فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلثة عشر سنة ولم يجمع
الاصحاب في هذا السن ممكن فيمكنا ان يكون علي بالغاً وقت نزول الوحي على النبي صلعم اذا امكن احتمال
بين الامكان وجب الحكم بوقوعه لما روي ان النبي صلعم قال لفاطمة زوجتك اقدمهم اسلاماً واكثرهم
علماً ولو كان غير بالغ لما كان اسلامه كاملاً فلو انه ما كان بالغاً حال ما اسلم لم يصح هذا الكلام الوجه الثاني في الجواب عن هذا
السؤال هب انا سلمنا انه ما كان بالغاً في ذلك الوقت لكن لا امتناع في وجود صبي كامل العقل قبل
سن البلوغ ولهذا المعنى حكم ابو حنيفة بصحة اسلام الصبي وعلى هذا التقدير صدور الاسلام من علي
وقت الصبي يدل على فضله من وجهين الأول ان الغالب على طبع الصبيان الميل الى الابوين ثم ان علياً خالف
الابوين واسلم فكان هذا من فضائله الثاني ان الغالب على الصبيان الميل الى اللعب فلما ادرك وتفكر
في دلائل التوحيد واعرض عن اللعب في زمان الصبى من اعظم الدلائل على فضله فانه كان في زمان
صباه مساوياً للعقلاء الكاملين في زمان الاحلام فحسب اسلام ابي بكر نوع من القوة ولم يحصل في اسلام
علي البتة شيء من القوة فثبت هذا الفرق وانا نقول لم قلتم ان ابا بكر كان محترماً موقراً من الخلق قبل
دخوله في الاسلام وهذا ممنوع واذا كان كذلك لم يظهر الفرق الذي ذكرتم فثبت بما ذكرنا ان اسلام علي كان
متقدماً على اسلام ابي بكر واذا ثبت هذا وجب ان يقال ان علياً افضل من ابي بكر لقوله تعالى والسابقون
السابقون اولئك المقربون ولقوله تعالى في مدح الانبياء عم انهم كانوا يسارعون في الخيرات الحجة ٧
لا شك ان علياً كان من ذوي القربى لمحمد صلعم وحب ذوي القربى واجب لقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجراً
الا المودة في القربى واما ابو بكر فانه ليس كذلك والذي وجب محبته على جميع المسلمين افضل ممن لا يكون كذلك
الحجة ٨ قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين المفسرون قالوا المراد بصالح المؤمنين علي بن
ابي طالب المراد بالمولى هنا الناصر لان المفهوم المشترك من المولى بين الله وبين جبريل وبين صالح
المؤمنين ليس الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على فضيلة علي من وجهين الأول ان لفظ هو في



قوله فان الله هو مولاه يفيد الحصر فيكون المعنى ان محمداً لا ناصر له الا الله وجبريل وعلي ومعلوم ان
نصرة محمد صلعم اعظم مراتب الطاعات الثاني انه تعالى بدأ بذكر نفسه وثنى بجبريل وثلث بذكر علي وهذا يجري
مجرى الحجة ٩ ان علياً كان هاشمياً والهاشمي افضل من غير الهاشمي والمقدمتان متواترة وانما يدل
على صحتها قوله صلعم ان الله اصطفى من ولد اسماعيل قريشاً واصطفى من قريش بني هاشم الحجة ١٠ قوله صلعم
من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ المولى في حق محمد صلعم لا شك يفيد انه كان مخدوم الكل فيما هو اولى
بهم واذا كان الامر كذلك وجب ان يثبت في علي انه ايضاً مخدوم الكل الامة وانما الحكم فيهم وهذا يقتضي
كونه افضل الخلق والتفصيل على انه يفيد المعنى الذي ذكرناه ما نقل ان النبي صلعم لما ذكر هذا
الكلام قال عمر لعلي بخ بخ يا علي اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة الحجة ١١ قوله صلعم انت مني
بمنزلة هرون من موسى وهرون كان افضل امة موسى فوجب ان يكون علي افضل من امة محمد صلعم
الحجة ١٢ انه لما آخى بين الصحابة اتخذ علياً لنفسه وروي ان علياً قال في مواضع كثيرة انا عبد الله واخو
رسول الله لا يقولها احد بعدي الا كذاب انا الصديق الاكبر وانا الفاروق الاعظم الذي يفرق
بين الحق والباطل وانما قلنا ان المؤاخاة يدل على الافضلية لان المؤاخاة مظنة المساواة
في المنصب وكون كل واحد منهما قائماً مقام الآخر فلما كان محمد صلعم افضل من الكل كان القائم
مقامه كذلك الحجة ١٣ ما روي ان النبي صلعم قال في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية اخرى يقتله
خير هذه الامة وكان قاتله علي بن ابي طالب الحجة ١٤ قال صلعم لفاطمة ان الله تعالى اطلع على اهل الدنيا
فاختار منهم اباك فاتخذه نبياً ثم اطلع ثانياً فاختار منهم بعلك الحجة ١٥ قالت عائشة كنت عند
النبي صلعم اذ دخل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي الست سيد العرب فقال انا سيد
العالمين وهو سيد العرب الحجة ١٦ روي ان النبي صلعم قال ان اخي ووزيري وخير من اترك بعدي
يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب الحجة ١٧ روى ابن مسعود ان النبي صلعم قال علي خير البشر من ابى
فقد كفر الحجة ١٨ ان علياً ما كان عابداً صنماً بتة وان ابا بكر كان في زمان الجاهلية كافراً اذا ثبت هذا
فنقول ان علياً كان اكثر تقوى من ابي بكر لانه ما كان مشركاً ابداً بالله وان يكون اكثر تقوى ممن
كان كافراً ثم صار مؤمناً لا تقوى افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم الحجة ١٩ روى احمد البيهقي
في فضائل الصحابة انه صلعم قال من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه

والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ظاهر هذا الحديث يدل على ان
عليا كان مساويا لهؤلاء الانبياء في هذه الصفات ولا شك ان هؤلاء الانبياء كانوا افضل من
ابي بكر وسائر الصحابة والمساوي للافضل افضل فوجب ان يكون علي افضل منهم الحجة الرابعة
ان الفضائل اما نفسانية واما بدنية واما خارجية اما الفضائل النفسانية فهي محصورة في نوعين العلمية
والعملية اما العلمية فقد دللنا على ان علم علي كان اكثر من علم الصحابة ومما يؤيد ذلك ما روي
انه صلعم قال [illegible] اللهم فافتح لي [illegible] باب واما الفضائل العملية
فاقسام منها العفة والزهد وقد كان في الصحابة جمع من الزهاد كابي ذر وسلمان وابي الدرداء
وكلهم كانوا من تلامذة علي ومنها الشجاعة وقد كان في الصحابة جماعة كابي دجانة وخالد بن الوليد و
كان شجاعته اكثر منهم من شجاعة الكل الا ترى ان النبي صلعم قال يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين
وقال علي بن ابي طالب والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية ولكن بقوة الهية ومنها السخاء
وقد كان في الصحابة جمع من الاسخياء وقد بلغ اخلاص علي في سخاوته الى انه اعطى ثلثة اقراص فانزل الله
تعالى في حقه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا ومنها حسن الخلق وقد كان مع غاية شجاعته
وسياسته حسن الخلق جدا وقد بلغ فيه الى حيث نسبه اعداؤه الى الدعابة ومنها البعد عن الدنيا
وظاهر انه عم مع انفتاح الدنيا عليهم لم يظهر التنعم والتلذذ وكان مع غاية شجاعته اذا شرع في
صلوة التهجد وشرع في الدعوات والتضرعات الى الله بلغ [illegible] احد ممن جاء بعده من
الزهاد ولما ضربه ابن ملجم قال فزت ورب الكعبة واما الفضائل البدنية فمنها القوة والشدة
وكان فيها عظيم الدرجة قيل انه كان يقط الهام قط الاقلام ومنها النسب العالي ومعلوم ان
شرف الانسان هو القريب وهو كان اقرب الناس في النسب الى رسول الله صلعم واما العباس فانه وان
كان عم رسول الله الا ان العباس كان اخا عبد الله والد رسول الله صلعم من الاب لا من الام واما ابو
طالب فانه كان اخا عبد الله والد رسول الله صلعم من الاب والام وايضا فان عليا كان هاشميا من
الاب والام لانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وامه فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها
المصاهرة ولم يكن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت له واما عثمان فهو وان شاركه في كونه ختنا
للرسول صلعم الا ان اشرف اولاد الرسول صلعم هو فاطمة ولذلك فانه صلعم قال سيدة نساء العالمين اربع



ومنهن فاطمة ولم يحصل مثل هذا الشرف للذين هما زوجا عثمان ومنها انه لم يكن لاحد من
الصحابة اولاد مثل اولاده في الفضيلة كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة
ولذلك ثم انظر الى اولاد الحسن مثل الحسن المثنى والمثلث وعبد الله المثنى والنفس الزكية و
الى اولاد الحسين مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا فان هؤلاء الاكابر
يقر بتفضيلهم وعلو درجتهم كل احد ومما يدل على علو شانهم ان افضل المشايخ واعلاهم درجة هو ابو
يزيد البسطامي وكان سقاء في دار جعفر الصادق واما معروف الكرخي فانه اسلم على يد علي بن
موسى الرضا وكان بواب داره وبقي على هذه الحالة الى اخر عمره ومعلوم ان امثال هذه الاكابر
لم يتفق لاحد من الصحابة ولو اخذنا في الشرح لادى الاطناب الى اطالة الكلام وهذا المجموع دال على
تفضيل علي بن ابي طالب قال اصحابنا اما التمسك في التفضيل بهذه الحجة وامثالها فالجواب
لا نسلم انه مخصوص بعلي بل يروى انه دخل في جميع قراباته وخدمه ثم انه معارض بقوله عم
للانصار [illegible] واما تمسكهم بخبر الطير فالاعتراض عليه ان نقول لا يجب من
ان يكون احب خلقه اليه في جميع الامور وان يكون احب خلقه اليه في شيء معين والدليل على كونه
محتملا انه يصح تقسيمه اليهما فيقال اما ان يكون احب خلقه اليه في كل الامور او يكون احب
في هذا الامر الواحد ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فاذن هذا اللفظ لا يدل على
كونه احب الخلق اليه في كل الامور فاذن هذا اللفظ لا يفيد الا انه احب اليه في بعض الامور و
هذا لا يفيد كونه ازيد ثوابا من غيره في بعض الامور ولا يمنع كون غيره ازيد ثوابا منه في امر آخر
فثبت ان هذا لا يوجب التفضيل وهذا جواب قوي واما الحجة الثالثة وهي ان عليا كان اعلم
لا يجوز ان يقال انه حصل هذه العلوم الكثيرة بعد ابي بكر وذلك لانه عاش بعده زمانا طويلا
فلعله حصلها في هذه المدة فلم قلتم انه في زمان حياة ابي بكر كان اعلم منه واما الحجة الرابعة وهي
ان جهاد علي كان اكثر فنقول الجهاد اقسام منها جهاد مع النفس ومنها الجهاد مع العدو ومنها الجهاد
مع العدو بالسيف والسنان اما الجهاد مع النفس فلا نسلم ان عليا كان اقوى فيه من ابي بكر واما الجهاد
مع العدو بالحجة والدعوة الى الله فكان امر ابي بكر فيه اتم والدليل عليه وجوه احدها انه لما اسلم ابو
بكر اشتغل في تلك الايام بالدعوة الى الله فدعا الى الله عثمان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص

وعثمان بن مظعون وهؤلاء هم اكابر الصحابة وجاءوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واسلموا على يديه وحصل
بسبب ذلك للاسلام قوة عظيمة فحصل بسبب اسلام ابي بكر هذه القوة العظيمة واما علي فانه [illegible] ومن اسلم
بسبب اسلامه غيره ومن المعلوم ان هذه الطاعة مما لا يوازيها شيء من الطاعات ومنها ان ابا بكر لما اسلم كان
ابدا في منازعة الكفار وهو في المناظرة معهم ولهذا [illegible] رسول الله [illegible] في مكة ثم انتقل الى المدينة
وبقي هناك سنين اخر ثم نزلت اية القتال فابو بكر في تلك المدة الطويلة في مكة والمدينة كان
في الذب عن دين الله ومتابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم واما علي فانه في ذلك الوقت كان صغير السن ما كان
يخالط القوم ثم ان بعد نزول اية القتال اشتغل علي بقتال الكفار فثبت ان اسبق جهاد الكفار
كان لابي بكر وآخره لعلي [illegible] الحجة [illegible] وهو قولهم ان ايمان علي [illegible] ايمان ابي بكر فقد ذكرنا
ان الاخبار فيه متعارضة واخبارنا ان كانت من الاحاد فكذا اخباركم وايضا فقد بينا ان اسلام ابي بكر
اثر في تقوية الاسلام اثرا عظيما وما كان اسلام غيره كذلك الحجة [illegible] وهي الخصال [illegible] خير فجوابها ان
ذلك الكلام يفيد ان مجموع الصفات المذكورة في [illegible] غير حاصل الا للاول فاما قوله لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فهذا يدل على ان هذا المجموع ما كان حاصلا
لابي بكر وعمر لان كونه كرارا غير فرار ما كان حاصلا فيهما فكان ذلك المجموع غير حاصل فيهما وعدم كونه
كرارا غير فرار لا يوجب نقصانا في الفضيلة الا ترى ان الانبياء [illegible] افضل من الملائكة [illegible] النبوة
انا نقطع بانه ليس للانبياء من القوة الجسمية ذرة من القوة التي للملائكة واما بقية الوجوه فهي
اخبار ضعيفة وامثالها موجودة في جانب ابي بكر على ما اشتمل عليه الكتب المصنفة في هذا الجنس [illegible]
الكلام في هذا الباب والله اعلم المسألة [illegible] وهي خاتمة الكتاب في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها
في اثبات المطالب العقلية العلم اما تصور واما تصديق والتصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة
وهو باطل لانه يفضي الى الدور والتسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي نقول به واما ان يكون بعضها
بديهيا وبعضها كسبيا والذي يدل على ما اخترناه ان التصور الذي يطلب كسبه ان لم يكن مشعورا به اصلا
كان الذهن غافلا عنه فيمتنع طلبه وان كان مشعورا به كان تصوره حاصلا فيمتنع طلبه لامتناع تحصيل الحاصل
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه والمطلوب تكميل ذلك الشعور قلنا هذا [illegible]
فاما في التصديقات فوجب ان لا يكون شيء منها كسبيا وذلك باطل قطعا والجواب عن الشبهة ان الوجه

الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور به غير الوجه الذي صدق عليه حكم العقل بانه غير مشعور به
لامتناع اجتماع النقيضين [illegible] والجواب عن الشبهة لا نسلم ان
التصور من حيث انه تصور غير التصديق من حيث انه تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع
وتصور المحمول وتصور النسبة وتصور الايجاب لانه يجوز في العقل حصول هذه التصورات الاربعة
بدون التصديق والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ومعلوم من حيث انه تصور اما التصور
فهو شيء واحد فيستحيل ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر فظهر الفرق واما الذي [illegible] فقد
احتجوا فيه بقولهم انا نجد من انفسنا ان نطلب تصور حقائق الاشياء كقولنا ما الملك وما الروح وذلك
يدل على ان التصورات قد تكون مكتسبة والجواب عنه مبني على مقدمة وهي انا لا يمكننا ان نتصور شيئا الا
ما ندركه باحد الحواس الخمسة او نجده من انفسنا كالالم واللذة والفرح والغضب او ما يركبه العقل
او الخيال من احد هذه الامور كشجرة من ياقوت وبحر من زيبق اذا عرفت هذا فنقول قول القائل ما الملك
معناه اي شيء يعني بهذا اللفظ اي هذه الصورة الحاضرة في الذهن فكان هذا الاستفهام في تفسير
المراد بهذا اللفظ واما التصديقات فلا شك انها قسمان بعضها بديهية وبعضها كسبية ولا شك انه
انما يكتسب من تركيب البديهيات ولا شك ان اصل البديهيات هو ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان فان قيل اما ان النفي والاثبات لا يجتمعان فهو ظاهر واما انهما لا يرتفعان فليس في غاية
الظهور فلم لا يجوز ان يكون بينهما واسطة قلنا العقل اذا استحضر ماهية النفي والاثبات جزم بانه
لا واسطة بينهما فان المراد من الاثبات كل ما له تعين وتحقق وتميز في نفسه ومن النفي الا تعين ولا
تحصل له البتة في نفسه واذا عرفت هذا فنقول لو ثبتت الواسطة فان كان لها تعين وتحصل بوجه ما كان
داخلا في الاثبات وان لم يكن لها تعين ولا تحصل اصلا كان داخلا في طرف النفي فثبت انه لا واسطة
بينهما اذا عرفت هذا فنقول [illegible] قولنا الكل اعظم من الجزء لان الكل عبارة عن وجود الجزء الاخر
[illegible] من حيث انه احد اجزاء ذلك الكل [illegible] من حيث انه [illegible] ذلك الكل هو الجزء
الاخر فيلزم ان يكون ذلك الجزء الاخر حاصلا وغير حاصل وانه ممتنع لانه يقتضي الجمع بين النفي والاثبات
المقدمة [illegible] ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وذلك لان تلك الاشياء لما كانت مساوية
لواحد فيلزم ان تكون حقيقتها واحدة فان لم تكن واحدة فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهاهنا

المقدمتان يتخرج عنها اكثر العلوم الباحثة عن لواحق الكم المنفصل ولواحق الكم المتصل وكثير
من مباحث الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم وذلك ان القضية الحقيقية بحث عن الكم المتصل المقدمة
ان حكم الشيء حكم مثله وذلك لانه اذا اولت الدلالة على ان الموجب لتعين الدرجة الاثبات بعينها حصل
في المواضع لم يبق فلو صارت تلك الجهة محكوما عليها بحكم في موضع وحيث ان الحكم في موضع آخر لزم
اجتماع النفي والاثبات وهذه مقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية المقدمة ان
ضروب الاشكال القياسية متفرعة على مقدمة النفي والاثبات اما الشكل الاول فلان الاكبر لو لم يثبت لكل
الاوسط والاوسط ثابت لزم ثبوت الاكبر للاصغر او لم يثبت انا حكمنا بان الاكبر لكل ما ثبت له
الاوسط لزم اجتماع النفي والاثبات واما الشكل الثاني فلان المحمول ثابت لاحد الطرفين ومسلوب عن الطرف
الآخر فيلزم تباين الطرفين والا لصدق لزم اجتماع النفي والاثبات واما الشكل الثالث فلان الاصغر والاكبر
لما اشتركا في الاوسط فلو حكمنا بالتباين لزم عدم الاتفاق ولا حصول فيجتمع النفي والاثبات واما
الشرطية المتصلة وهو ان وجود الملزوم يوجب وجود اللازم وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم والا
فلا لزوم واما المنفصلة الحقيقية فيلزم من وجود احد طرفيها وجود الآخر تحقيقا لما ذكرنا من امتناع اجتماعهما
وارتفاعهما اذا عرفت هذه التركيبات ظهر لك انها بابان هو من جميع العلوم المقدمة الثانية ان الحكم
من الالفاظ يتغاير المفهوم من اثباتهما ونفيهما يرجع الى تلك المقدمة فانها المانع ينقل احدهما
مع الذهول عن الآخر كما انا واحدا لكان مقصودا عليه انه معلوم وغير معلوم فيجتمع النفي والاثبات
وهذه المقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية المقدمة قولنا ان الذات متحركة بعد ان
كانت ساكنة فلا بد وان يكون الحركة والسكون زائدين على الذات وهذه ايضا يرجع الى ما ذكرنا
لان الذات باقية في الحالتين فلو كان واحدا منهما عين الحالتين لزم اجتماع النفي والاثبات فهذه جملة
المقدمات المحررة اليقينية واعلم ان ههنا مقدمتين يفرع المتكلمون والفلاسفة ما يحتج عليها المقدمة
مقدمة الكمال والنقصان كقولهم هذه صفة من صفات الكمال فيجب اضافتها الى الله وهذه الصفة صفة
النقصان فيجب نفيها عن الله واكثر مذاهب المتكلمين يتفرع على هذه المقدمة ثم يتفرع من هذه المقدمة مقدمة
اخرى وهي مقدمة الحسن والقبح كقولهم هذا الفعل حسن فيجب فعله وهذا الفعل قبيح فيجب تركه وهذه المقدمة
كانها احد انواع المقدمة الاولى لان الكمال والنقصان جنس تحته انواع الكمال والنقصان في الذات و

159

في الصفات وفي الافعال والحسن والقبح عبارة عن الكمال والنقصان في الافعال اذا عرفت هذا فنقول
اكثر مباحث فرق المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة اما الكمال والنقصان في الذات فالذي ذكرناه من ان
يقولوا بالتنزيه والتشبيه وصاحب التشبيه يقول لو كان جسما وجوهرا في مكان لكان مشابها لهذه
وهي ذات قصر وشابهه الناقص نقصان فيجب تنزيهه تعالى عنه والجسم يقول لو لم يكن متحيزا ولا مشارا اليه
بحسب الحس وكان في مكان لكان مشابها للمعدوم وهذا غاية النقصان ثم يقولون ان الشيء الذي لا يرى يكون
معدوما وتعالى الله عنه والخصم يقول الذي يرى يكون في مقابلة الرائي وتعالى الله عنه واما الكمال و
النقصان في الصفات فقالت المعتزلة لو كان كلامه قديما ازليا لكان فاعلا وانه لا امور وهو
نقصان فتعالى الله عنه وقال اهل السنة لو صار موصوفا بعد ان لم يكن موصوفا بها لكان قد تغير من
النقصان الى الكمال وتعالى الله عنه واما الكمال والنقصان في الافعال فقالت المعتزلة لو كان افعال العباد
بخلقه وارادته لكان فاعلا للقبائح ومريدا لها وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لو حصل شيء في ملكه لا
يكون بتقديره وارادته لكان هذا منقصة كما ل الالهية وتعالى الله عنه واما جميع مسائل الاعواض والالام
والتكليف على ما تقوله المعتزلة فهي متفرعة على مقدمة الحسن والقبح اما المقدمة التي هي مقدمة الوجوب و
الامكان وهذه المقدمة في غاية الشرف والعلو وهي غاية عقول الحكماء قالوا الموجود اما واجب
واما ممكن والممكن لا بد له من واجب وذلك الواجب لا بد وان يكون واجبا في انه ووصفا تعالى لو
كان ممكنا لافتقر الى مؤثر آخر اما المقدمة الاخرى في انه واجب لذاته فمنها انه لا يمكن ان يكون
مركبا حقيقة من الكثرة ثم يلزم من هو فرد انه كونه ... ان لا يكون متحيزا لان كل متحيز
منقسم والمنقسم لا يكون فردا وان لم يكن متحيزا لم يكن في جهة ومنها ان لا يكون واجب الوجود اكثر من
واحد لانه لو كان اكثر من واحد لاشتركا في الوجوب وتباينا في التعين وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيلزم كون كل واحد منهما مركبا وقد فرضناه فردا هذا خلف ثم ان كونه واجب
الوجود لذاته ان لا يكون حالا ولا محلا ولا اتحاد ولا افتقار المقدمة وجوبه في جميع صفاته السلبية
والثبوتية قالوا والدليل على ان الامر كذلك انه تعالى كانت في حقه تلك الصفة وجودها
بدوام الذات وان لم يكن مفتقرا انه في تلك الصفة الى امر آخر ولا بد في الآخر من الانتهاء الى
الواجب لذاته فثبت بما ذكرنا انه يلزم من دوام ذاته دوام تلك الصفة ثم ان السلبية نقول

لأجله كان من شرائط عزم الإمام ان يكون هو ذاته او لازم ذاته فيلزم من دوام ذاته دوام تأثيره
ودوام اثره والمتكلم يتوسل لما وجب في الفعل ان يكون مسبوقا بالعدم لزم ان يقال انه واجب بعد
ان لم يكن موجودا اما الفلسفي فيستدل بمحال الاثر على الموثر والحركة الكبرى والنتيجة المطلوبة في هذا
الموضع وبالله التوفيق وهذا آخر الكلام في هذا الكتاب ولنختم هذا الكتاب بالدعاء المأثور عن
اكابر اهل البيت عليهم السلام يا من اظهر الجميل وستر القبيح يا من لم يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك الستر يا عظيم العفو
ويا حسن التجاوز يا باسط اليدين بالرحمة يا واسع المغفرة يا منتهى الكرامة يا مقيل العثرة يا كريم الصفح يا
عظيم المن يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها يا رباه يا سيداه يا غاية رغبتاه يا الله يا الله يا الله اسألك
ان تصلي على محمد وعلى آل محمد وان لا تشوه خلقي بالنار وان تفعل بي ما انت اهله ولا تفعل بي ما انا اهله

والحمد لله رب العالمين وقد فرغ من كتبه العبد الجاني المفتقر الى الله الغني
علي بن ناصر الحسيني يوم الجمعة السابع عشر من شهر جمادى الآخرة
لسنة اربع وعشرين وثمانمائة من الهجرة النبوية والحمد لله
اولا وآخرا والصلاة على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا

اربع وعشرين وستمائة
هجـ

